鏡花全集

第八巻

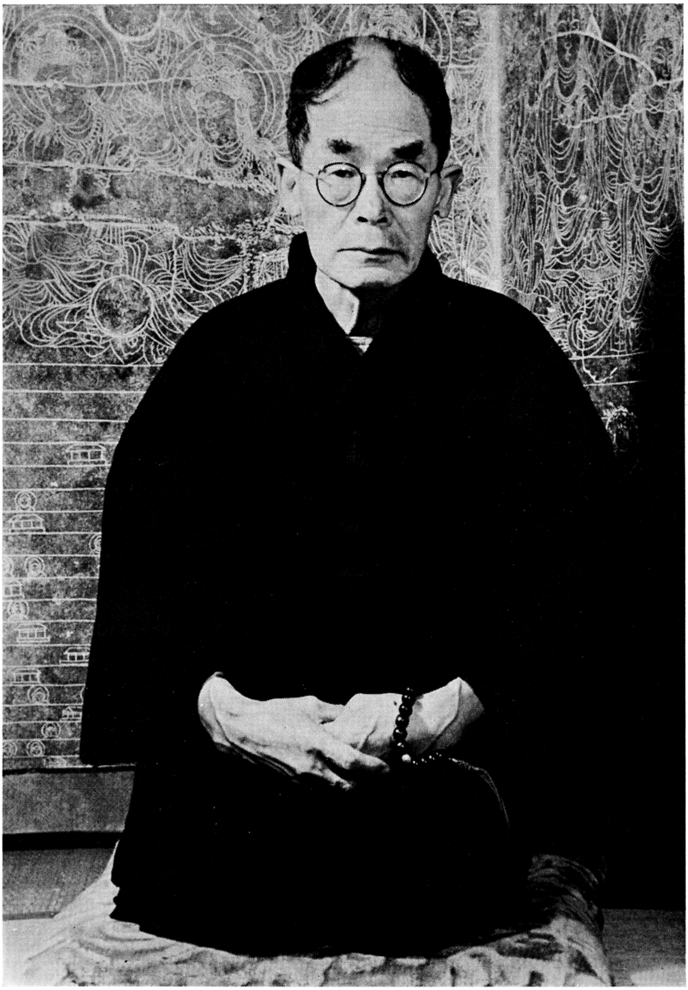
岩波書店刊行

編集

久松眞一

山口益

古田紹欽



昭和十九年四月　正傳庵にて　　　濱谷 浩 撮影

日本的靈性

日本の靈性化

総目次

日本的靈性

序

日本的靈性と云ふものが考へられると思ふので、本書を綴り上げた。全篇が試論で、組織的に纏まつたものではないが、著者の意圖するところは、いくらか明にせられたと信ずる。日本的靈性の面から見た禪につきては、別に論ずべきものがある。本書では禪思想の主なるものを、『金剛經』によりて、一般的に敍述したにすぎない。

第二篇の淨土系思想に關した部分は、昭和十七年夏金澤市東本願寺別院で、當時の輪番金田靈堂師の主催による講演會での講演速記に基づくものである。併しもとの速記は全部書き改められた、殆んど原型を存しないと云つてよい。

第五篇の「金剛經の禪」は、昭和十八年冬から十九年の春にかけて、少數の有志者のために、東京澁谷の淸和會館で行はれた五回講演筆記に訂正を加へたものである。ここでは殊に禪を日本的靈性の表現としては說いてないが、それへの準備にはなつて居ると思ふ。

實際を話すと、此書を貫く思想、卽ち日本的靈性なるものを、日本宗教思想史の上に、跡付けたいと云ふのが、著者の願なのであつた。それを組織的に敍述することは、今日許された時間では、不可能である。他日を期すると云ひたいのであるが、それも如何なるかわからぬので、一種の序論として此書を世に送り出した次第である。

（本書の讀者には下記の參考を願ひたい。『禪と日本文化』岩波書店、昭和十五年。『淨土系思想論』法藏館、昭和

十七年。『宗教經驗の事實』大東出版社、昭和十八年。）

昭和十九年初夏

湘南也風流庵にて

鈴木大拙

＊　この第五篇「金剛經の禪」は、著者が「新版に序す」に述べてゐるやうに本卷には收めない。この篇は、本全集第五卷に所收（古田註記）。

＊＊　『禪と日本文化』は本全集第十一卷に、『淨土系思想論』は同じく第六卷に、『宗教經驗の事實』は同じく第十卷に、それぞれ所收（古田註記）。

第二刷に序す

此書は昭和十九年の春頃から秋にかけて草せられたものである。其當時と今日とを較べて見ると誠に感慨無量だ。僅か一箇年間の事だと云へばさうでもあるが、凡そ事の成るも破れるも一朝一夕のことでない、累年に培はれて來たものが、愈〻熟して來ると一時に潰決する。さうして汎濫の濁浪はどこまで擴がるかわからない、その勢に任せるより外ないとさへ思はれる。我國の今日の狀態は正に此の通りである。軍國主義の一たび決算せらるるや、國民はあらゆる方面で言語に絶する苦難を經驗しなければならなくなつた。道義の敗壞は、軍閥・官僚・財閥、卽ち軍閥主義の三要素そのものから暴露せられて來た。機構の中に伏在して居た崩潰の要目が外面に吹き出したのである。「民信なくんば立たず」と云ふが、その信なるものが、軍閥機構の裡にはないのである。力だけで組み上げられたものは、それが破綻すると、實に見るに忍びがたいほどの醜態を晒け出さずにはおかない。今日、經濟・政治の面は云ふに及ばず、大小の社會機構を通じて、所謂る道義の敗壞なるものは、上、下を信ぜず、下、上を信ぜずと云ふところから出て居るのである。日本今日の樣態は僅かに外力によりて支へられて居ると謂つてよい。誠に痛歎の限りである。

これと云ふも、畢竟ずるに、日本人の世界觀及人世觀が深さと廣さとを缺いて居たところから發するのである。まづ吾等は吾等自身の國の歷史を科學的に硏究しなかつた。偏狹で固陋な國學者——科學も哲學も宗教も解し得ない國學者の歷史觀を唯一のものと心得させられた。彼等以外の意見は各種の力を以て壓伏せられ窒息せられた。力は軍國

主義・帝國主義・全體主義など云ふものの象徴である。固陋・偏執・淺慮を極めた國學者の「神道」的イデオロギイは、是等の諸主義に思想的背景を供給した。「人衆(おほ)ければ天に勝ち、天定まつて亦能く人に勝つ」と云ふが、一たび群衆心理態(モッブ・サイコロジイ)の流行が確立すると、その弊その毒の波及するところ實に豫測を許さない。嚴密な批評的・哲學的態度の缺乏や、透徹した獨立自主的・思索的慣習の不確立なところでは、どうしても一盲衆盲を引くと云ふことにならざるを得ない。吾等は今後の日本を如何に建設すべきかの問題に當面して、深く思ひを此點に致すべきであると、自分は考へる。

次ぎに、吾等日本人の宗教意識なるものが十分な發展をして居ないと云ふところに、國民の注意を向はせたい。所謂る神社神道なるものは今日に至るまで原始的宗教態をそのままに保存して居るではないか。これは一面には郷土的・社交的和樂の中心地帶となつて平和的意義を持つことになつて居るが、他面には祖先——殊に軍國的國家經營に功勳を樹てた祖先を祭つたり、神話的存在の外に何等宗教的又は倫理的價値を持たないものを祭神としたり、又その中には生物的滋殖力の象徴としか考へられないものを交へたりして居る。さうしてそれらが國家及び政治の統制力に結びつけられて民衆壓迫の機關とさへ化して來たのである。このやうな神道のどこに靈性的なものを見出し得るとすべきか。それにも拘はらず、彼等はこれを以て「超宗教だ」とか、「宗教など云ふものの範疇には加へられないものだ」とか云ふのである。このやうな言葉の使ひ方には果して何かの具體的意義が含まれて居るとすべきであらうか。何れも嚴密な科學的檢討の對象にはなり得ないところのものである。

又つぎに佛教であるが、佛教者は不思議に佛教の根本義に徹して、自らの使命に世界性を帶びさすことをしなかつたのである。「鎭護國家」と云ふ狹いところに保躬の術を講ずることにのみ汲汲とした。それで佛教は「國家」と結

び、時々の政治的有力體の保護を受けて、日本と云ふ島國の中に生息して行くことを、最後の目的のやうに考へた。近頃の軍國主義の流行につれては、又それと歩調を合せて、全體主義がどうの、神話中の存在がどうの、「皇道」佛道がどうのと、しきりに時の有力者の機嫌を損ぜざらんことを勉めた。それで佛教者は自分等に課せられた役割に民衆性・世界性を持たせることを忘れた。又兼ねて本來佛教に包含せられて居る哲學的・宗教的なもの、靈性的自覺と云ふものを、日本的宗教意識の中から呼び覺ますことを懈(おこ)たつた。それで佛教は「日本的」になつたかも知れぬが、日本的靈性的なるものは後退するやうになつた。その中に含まれて居る世界性なるものは外延的にも內包的にも十分に發展するの機會を失つた。

日本崩潰の重大原因は、吾等の何れもが實に日本的靈性自覺に缺如して居ると云ふところにあるものと、自分は信ずる。

此書は日本が聯合軍に對して無條件降服する前に書かれたもので、上記の意味は未だはつきりと表現せられて居ない。それは本書は主として學問的に日本的靈性の問題を取り上げて、尙甚だ組織的ではないが、兎に角、愚見の一端を述べたものだからである。降伏書調印後に暴露せられた各種の事象を見るにつけ聞くにつけ、わが日本が如何にも靈性的自覺の面に對して尙未だ大に小兒性の域を脫せざるものあるを、しみ〴〵と感ぜしめられるのである。それで本書の第二刷を計ると同時に、續篇とでも云ふべきものを、亦岩野眞雄君を煩はして近々の中に出版したいと思つて居るのである。本書はもと僅かしか出版せられなかつたのであるが、その幾分は今春早く戰火のために燒却せられた。

善惡無差別に蕩盡した戰火の跡、文字通りに燒野原となつた多くの都市を見、壕生活や、僅かに頭上を覆ふ燒トタンの下に起臥する吾等の同胞を見るごとに、さうして政府當局の如何にも無氣力で無統制であるのを見せつけられる

ごとに、吾等は今後如何にして再生するのかと危惧さへもする。靈性的日本の建設には如何に多くの犠牲を拂ふべきであつたことか！

昭和二十年秋十月

鈴木大拙

新版に序す

此書は昭和十九年の初めに書かれて、其夏出版せられたものである。その頃は戰爭最中なので、何か云ふと、裏の岩穴に逃げこんで、落ちるかも知れぬ爆彈や燒夷彈を避けたものである。何だか落著かぬと云へば云ふものの、兎に角、戰爭ときまつて居たので、却つて氣樂のやうでもあつた。それで思想をまとめるにも纏めやすいと云つてよかつた。

それから其頃は軍閥の壓力でむやみに押へつけられて居たので、これではならぬ、日本の將來はそのやうなものであつてはならぬと考へた。それから軍閥の背後にあつた思想——即ち國家主義・全體主義・國家神道など云ふもの、これはわが國のこれからの依つて立つべきところのものでないとの感じも強く出た。

それやこれやの考から、日本的靈性なるものを見つけて、それで世界における日本の眞の姿を映し出すことの必要を痛感した。それは故意に無いものを有るやうに見せかけるのでなくて、今まで埋れて居たものを掘り出すと云ふことでなければならぬのであつた。自分は此點で大分以前から確定した意見を持つて居たが、四圍の事情で、その方面を開拓する餘裕がなかつた。しかるに戰爭と云ふものが、此概念を與へてくれた。

鎌倉時代における日本人の精神生活につきては、まだ〳〵大に研究しなければならぬものがある。今は當面の政治問題や經濟問題のためにのみ氣をとられて居るが、今少し落ちつくやうになれば、日本人自體の反省も深くなり、世

界文化の上におけるその意味も强められることと信ずる。若い人〻が只管に所謂客觀的情勢に壓迫せられて、自らの中に深く沈潛して行くことを懈つてはならぬ。吾等の祖先から傳來して居るものにも自から世界的意味がある。これは徒らな國粹主義とか民族主義とか東洋主義とか云ふものでなくて、もつと靈性的な意味を持つものである。これに徹底することによりて、今日の敗戰も意義あることになる。敗戰の遠い深い原因は却つて日本的靈性的なものを自覺しなかつたところに伏在して居たとも云ひ得る。

此書の始めて出たときには、第五篇「金剛經の禪」があつたが、この選書*にはこれを割いた。これはまた別に他のものと一緒にして出したいと思ふ。

「妙好人」の淺原才市老に關するもの、近頃東本願寺内大谷出版社から、その表題で出版せられた。御參考になると思ふので序に記す。

昭和二十三年のくれ

湘南松ヶ岡文庫內

鈴木大拙

* これは、大東出版社版『鈴木大拙選集』(第一卷のみにて中止)をさす(古田註記)。

目次

緒　言

一　日本的靈性につきて

1　「精神」の字義

日本的靈性と云ふことを考へて見たいと思ふのであるが、その前に靈性と精神の區別をしなければならないのである。靈性と云ふ言葉は餘り使はれないが、精神は絶えず——殊に近頃になりて多く使はれて居る。精神と云ふ言葉の中に含まれて居る意味をはつきりさせると、自ら靈性の義も明かになると思ふ。

事實を云ふと、精神と云ふ言葉は多様の意味に用ゐられて居るので、時〻迷はされることがある。わしらが子供の頃、卽ち明治の初期に能く耳にした文句に「精神一到何事不成」と云ふのがあつた。このときの精神は意志の義に用ゐられて居る。强硬な意力の持主には何でもやりとげられない事はないと云ふのである。元來意志——廣い意味においての意志は、宇宙生成の根源力であると云つてよいのであるから、それが自分等卽ち個個の人間の上に現はれるとき、心理學的意味の意志力と解せられる。この意志力が剛ければ剛いだけ、仕事が出來ると云ふわけあひになるであらう。朱子が「陽氣の發するところ、金石も亦透る」と云つて、精神の力を强調するのも尤もの次第である。佛經に

も「心を一處に制すれば事として辨ぜざるはなし」とあるが、意志はつまり注意力に外ならぬからである。精神は注意力であると云つてよい。併し今日吾等の耳邊に響く「日本精神」とか「日本的精神」とか云ふ言葉には、注意力又は意志力の意味は含まれて居ないやうだ。意志や注意に日本だのシナだのユダヤだのと云ふことはないからである。

精と云ふも神と云ふも、もとは心の義であつたらうと考へられる。この心と云ふのがまた中〻の問題を孕んで居る文字なので、精神が心だと云つても、それで精神がわかるわけではないのだ。『左傳』昭公二十五年に「心之精爽、是謂二魂魄一」と書いてあるときくが、ここにある精爽の精は神であると云ふことである。さうすると、「精神」と熟字しても、つまりは神の一字に歸するのであらうか。さうして神と云ふは、形に對し、物に對するのであるから、神は心だと云つてよいのである。『漁樵對問』に「氣行則神魂交、形返則精魄存、神魂行二于天一、精魄返二于地一」とあるから、魂魄――精神――心、何れも異字同義の文字と見て差支ないのであらう。こんなことを細かく文獻によつて詮索することは頗る有益なことで、今時流行の精神の義を闡明するに、大に役に立つのであるが、今はそんなことも出來ぬのであるから、普通今日の日本人が、どんな風に精神の二字を熟語して居るかを見るに止めよう。

つまり、精神は心・魂(たましひ)・物の中核と云ふことである。併したましひと云ふと必ずしも精神に當らぬこともある。心と云つても、その通りである。武士のたましひとか、日本魂とか云ふとき、それを直ちに武士の精神又は日本精神におきかへるわけには行かない。同じところもあるが、魂の方は寧ろ具象的に響き、精神は抽象性を帶びて居る如く感ずるのである。それはたましひは日本言葉で、精神は漢文學から來て居るからかも知れない。すべて日本言葉には、抽象的な、一般的な、概念的なものは少ないやうに思はれるのである。たましひと云ふと、何か玉のやうなものがそこへころがつて出るかのやうに感ずるのである。精神は寧ろ縹渺として居るのではないかしらん。「精神滿腹」と云

ふと大分具體的で感性的ではあるが、それが自分等の眼の前にころがり出るやうには感じられぬ。

「時代の精神」と云ふことがあるが、「時代の魂」では何だか盡さぬやうである。たましひはやはり個人的であるのが本來の字義ではないのかしらん。シナでは精神は魂魄でも、日本では必ずしもさうでない。

それから、精神をいつも心と一つものにするわけに行かないやうだ。精神科學は必ずしも心理學でない。立法の精神がどうのかうのと云ふとき、それをすぐに心にかへることも出來ない。この場合、精神には主張・條理・筋合（すぢあひ）など云ふ意味も含まれて居る。

言葉の詮索をすると、脇途へそれる恐れのないこともない。日本では元來の大和言葉の上に漢文字があり、その上に歐米から這入つて來た言葉に、多くの場合、漢文的譯字を附したので、今日の日本語なるものは複雜怪奇を極めて居ると云つてよい。大和言葉卽ち日本文化が獨自の發達を遂げなかつたうちに、大陸からの文化がその文字と思想とを持つて這入りこんだので、吾等は如何にも跛行的な歩みを續けなければならぬやうになつた。そこへ明治の初頭から、歐米の文化が狂瀾怒濤のやうに押しかけて來たので、何でもかんでも、手當り次第に、文字を組み合せて、それらを自分等の頭の中へしまひ込むに、維れ日も足らずと云ふ次第であつた。これは今日まで旺んに行はれて居る實況である。それで精神はこころであつてもたましひであつても、文字の組み合せの上で、語路が面白くないとか云ふやうな理由で——有意識に、又無意識に、無闇な新熟語が、文化の各方面にわたつて、製作せられた、又せられつつある。さうして一旦そんな熟語が出來上ると、而していくらかの間使用せられてしまふと、そこに既得權が出來て、容易に改められなくなる。多少の不便はあつても、また既成語が必ずしも妥當でなくても、その生存權はいつとなく固定して行くのである。

こんな鹽梅で、精神の二字も多義を含むことになつた。が、大體から云つて、次のやうな意味に用ゐられて居ると云つてよからうか。

日本精神など云ふときの精神は、理念又は理想である。理想は必ずしも意識せられないでもよい。歴史の中に潛伏して居るものを、その時々の時勢の轉換につれて、意識に上せて來れば、それが精神である。日本精神と云ふものが民族生活の始めからちやんと意識せられてあるのでない、又いつも同じ様式で、歴史的背景の上に現出するのでもない。理想と云ふと、將來即ち目的を考へるが、而して精神には寧ろ過去がついてまはるやうであるが、事實の上では、精神はいつも未來を孕んで意識せられる。未來につながらぬ精神、懷古的にのみ擧揚せられる精神は、生きて居ないから、實際は精神でない、子供の死骸に抱きつく母親の盲目的情愛に外ならぬ。日本精神は日本民族の理想でなくてはならぬ。

日本精神はまた倫理性をもつて居る。理想はいつも道義的根據を持つて居なければならぬからである。精神的など云ふときは、物質的なるものと對蹠的立場に在るとの義にとられる。必ずしも、宗教性を持つたものとは限らぬ。

精神家と云ふは、形式ばらぬ人のことである。杓子定規や物質萬能主義などに囚へられないで、何か一つの道義的理念をもつて、萬事に當らんとする人である。

精神史と云ふと、文化史と同一義にとられることもある。人間が自然から離れて、或は自然の上に加へる人間的工作の全般を精神史の對象とする。思想史は思想の方面に限られるので精神史よりも狹いのである。

つまるところ、精神が話されるところ、それは必ず物質と、何かの形態で、對抗の勢を示すやうである。即ち精神はいつも二元的思想をそのうちに包んで居るのである。物質と相剋的でないとすれば、物質に對して優位を占めるとか、優越感を持つとか云ふことになるのである。精神は決してその中に物質を包むと云ふことはないのである。まして、精神が物質、物質が精神だとか云ふやうな思想は、精神の側からは決して云はれぬのである。精神が物質と晛合ひしない場合には、前者は必ず後者を足の下に踏みつけて居るのである、或は踏み付けてやらうと云ふ氣合を明白に面に現はして居るのである。二元的思想のないところには精神は居ないと謂つてよい。此處に精神と云ふ概念の特異性を見出すのである。

2　靈性の意義

この見立に大した謬りがないとすれば、是から靈性とは何を云ふのであるかを説き得べき順序に這入つたと云つてよからう。靈性と云ふ文字は餘り使はれて居ないやうだが、これには精神とか、又普通に云ふ「心」のなかに、包みきれないものを含ませたいと云ふのが、予の希望なのである。

精神又は心を物(物質)に對峙させた考の中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることが出來ない。精神と物質との奥に、今一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが對峙する限り、矛盾・鬪爭・相剋・相殺など云ふことは免れない。それでは人間はどうしても生きて行くわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟ずるに二つでなくて一つであり、又一つであつてそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。今までの二元的世界が、相剋し、相殺しないで、互讓し、交驩し、相卽相入するやうになる

のは、人間靈性の覺醒にまつより外ないのである。云はば、精神と物質の世界の裏に今一つの世界が開けて、前者と後者とが、互に矛盾しながら、しかも映發するやうにならねばならぬのである。これは靈性的直覺又は自覺によりて可能となる。

靈性を宗教意識と云つてよい。但、宗教と云ふと普通一般には誤解を生じ易いのである。日本人は宗教に對して餘り深い了解を持つて居ないやうで、或は宗教を迷信の又の名のやうに考へたり、或は宗教でも何でもないものを宗教的信仰で裏付けようとしたりして居る。それで宗教意識と云はずに靈性と云ふのである。が、元來宗教なるものは、それに對する意識の喚起せられざる限り、何だかわからぬものなのである。これは何事についても、しか云はれ得ると思はれるが、一般意識上の事象なら、何とかいくらかの推測か想像か同情かが許されよう。ただ宗教についてはどうしても靈性とでも云ふべきはたらきが出て來ないといけないのである。卽ち靈性に目覺めることによつて始めて宗教がわかる。

靈性と云つても特別なはたらきをする力か何かがあるわけではないが、それは普通に精神と云つて居るはたらきと違ふものである。精神には倫理性があるが、靈性はそれを超越して居る。超越は否定の義ではない。精神は分別意識を基礎として居るが、靈性は無分別智である。これも分別性を沒却了して、それから出て來ると云ふ意ではない。精神は必ずしも思想や論理を媒介としないで、意志と直覺とで邁進することもあるが、さうして此點で靈性に似通ふところもあるが、併しながら、靈性の直覺力は精神のよりも高次元のものであると謂つてよい。それから精神の意志力は靈性に裏付けられて居ることによつて始めて自我を超越したものになる。所謂精神力なるものだけでは、その中に不純なもの、卽ち自我——色〻の形態をとる自我——の殘滓がある。これがあるかぎり、「以和爲貴」の眞義に徹し

能はぬのである。

3　靈性と文化の發展

靈性は民族が或る程度の文化階段に進まぬと覺醒せられぬ。原始民族の意識にも或る意味の靈性はないとは云はれぬが、それは極めて原始性のものに過ぎないのである。これを純粹に精錬せられた靈性そのものだと思ひ誤つてはならぬ。併し文化が或る階段に向上した後でも、その民族の悉くが覺醒した靈性を有つて居るとは云はれぬ。即ち日本民族について云つても、今日の日本民族の一人〳〵がみな靈性に目ざめて居て、その正しき了解者だと云ふわけには行かない。今日と雖、わが國民の間には原始性の宗教意識以上に出で能はぬものはいくらでもある。それらの人々は却て純粹の靈性を其原始性の中に覓めんとさへするのである。靈性の覺醒は個人的經驗で、最も具體性に富んだものである。それは民族文化の昇進につれてその中の個人の上に現はれるものであるが、さうしてその特定の個人は、その經驗を他に傳へ、その他はまたその人に追隨し得るのであるが、民族すべてがそのやうに經驗すると云ふものではない。或る人々にありては、靈性の覺醒を經驗する機會に遭遇せぬのである。又遭遇しても内的準備の十分に具はつて居ないこともある。それで彼等は原始性の宗教意識に對してのあこがれと親しみは持ち得ても、それ以上に靈性自體に觸れ得ないのである。詩は詩人に向つて吟ずるが好く、酒は知己と共に飲むが旨いので、その中の趣を解せぬものに、いくら説明しても解るものでない。原始性の心理は中々根強く吾等の心意識を支配するのである。

4　靈性と宗教意識

靈性と云ふことは如上の所述で大抵會得出來ると思ふが、それでも靈性なるものを精神の外において、物質と精神との對峙の上に今一の對峙を考へる人があるかも知れぬ。さうすると頭上に頭を重ねるわけで、甚だ持つて廻つたことになる。それ故、簡單に、靈性は精神の奥に潛在して居るはたらきで、之が目覺めると精神の二元性は解消して、精神はその本體の上において感覺し思惟し意志し行爲し能ふものと云つておくのがよいかも知れん。卽ち普通に云ふ精神は、精神の主體、自己の正體そのものに觸れて居ないものだと云つてよいのである。

宗教と云ふものから見ると、それは人間の精神がその靈性を認得する經驗であると云はれるのである。宗教意識は靈性の經驗である。精神が物質と對立して、却つてその桎梏に惱むとき、自らの靈性に觸著する時節があると、對立相剋の悶は自然に融消し去るのである。これを本當の意味での宗教と云ふ。一般に解して居る宗教は制度化したもので、個人的宗教經驗を土臺にして、其上に集團意識的工作を加へたものである。靈性の問題は、そこにも固よりこれあるのであるが、多くの場合、單なる形式に墮するを常とする。宗教的思想、宗教的儀禮、宗教的秩序、宗教的情念の表象など云ふものがあつても、それらは必ずしも宗教經驗それ自體ではない。靈性はこの自體と聯關して居る。

5　日本的靈性

上來の所述で、靈性は何を意味するかが大體においてわかると思ふ。それと精神との概念分野もいくらか明にし得たであらう。更に、宗教意識の覺醒は靈性の覺醒であり、それはまた精神それ自體が、その根源において、動き始め

たと云ふことになるのだとの義も、いくらか明にし得たであらう。靈性は、それ故に、普遍性を有つて居て、どこの民族に限られたと云ふわけのものでないことがわかる。漢民族の靈性も歐洲諸民族の靈性も日本民族の靈性も、靈性であるかぎり、かはつたものであつてはならぬ。しかしながら、靈性の目覺めから、それが精神活動の諸事象の上に現はれる樣式には、各民族に相異するものがある。卽ち日本的靈性なるものが話され得るのである。

それなら靈性の日本的なるものとは何か。自分の考では、淨土系思想と禪とが、最も純粹な姿で、それであると云ひたいのである。それは何故かと云ふに、理由は簡單である。淨土系も禪も佛教の一角を占めて居て、佛教は外來の宗教だから、純粹に日本的な靈性の覺醒とその表現ではないと思はれるかも知れない。が、自分は第一、佛教を以て外來の宗教だとは考へない、隨つて禪も淨土系も外來性をもつて居ない。なるほど佛教は欽明天皇時代に渡來したと云ふ。しかし渡來したのは佛教的儀禮とその附屬物であつた。それ故、その所謂渡來は日本的靈性の喚起と云ふものを伴つて居ない。當時それを受け入れるについて鬪爭があつたと云ふが、それは政治性を持つたもので、日本的靈性そのものとは沒交渉である。それから佛教は建築及びその外の藝術及び科學の方面に働きかけたと云ふが、それも日本的靈性の問題でなくて、大陸文化のそれぞれの方面の取り入れである。日本人の靈性はまだ動き出さぬ。佛教とそれとは生きた關係をもつて居ない。佛教の働きかけで、日本民族の間に本當の宗教意識が擡頭して、その表現が佛教的形態を取つても、それは歷史的偶然性で、日本的靈性そのものの眞體は、この偶然なるものを突き通して、その下に見出されなければならぬ。

神道各派が寧ろ日本的靈性を傳へて居ると考へてもよからうか。が、神道にはまだ日本的靈性なるものがその純粹性を顯はして居ない。それから神社神道又は古神道などと稱へられて居るものは、日本民族の原始的習俗の固定化し

たもので、靈性には觸れて居ない。日本的なるものは餘りあるほどであるが、靈性の光はまだそこから出て居ない。靈性が十分あると思ふ人もないでもないやうだが、自分等の見るところでは無いと云ひたい。靈性の問題は、或る點では、論議を許さぬところがあるので、所謂水掛論に終ることがある。それで困るのであるが、「相罵ることは你に饒す觜を接け、相唾することは你に饒す水を潑げ」で、これより外に仕方があるまい。

6　禪

禪が日本的靈性を表詮して居ると云ふのは、禪が日本人の生活の中に根深く喰ひ込んで居ると云ふ意味ではない。それよりも寧ろ日本人の生活そのものが禪的であると云つた方がよい。禪宗の渡來は日本的靈性に發火の機緣を與へたのではあるが、發火すべき主體そのものはその頃十分に成熟して居たのである。禪は漢民族の思想や文學や藝術に載せられて來たが、日本的靈性は必ずしも能載の道具立に目を奪はれなかつた。奈良時代に佛教文學及思想がはひつて來た如くではなかつた。奈良時代や平安時代の佛教は日本の上層生活と概念的に結び付いたに過ぎなかつた。禪はこれに反して鎌倉時代の武士生活の眞只中に根を下した。さうして武士精神の奧底にあるものに培はれて芽生えた。この芽は外來性のものでなくて、日本武士の生活そのものから出たものである。さきに根を下したと云つたが、それは正しい表現でない。將に萌え出んとする日本的武士的靈性のために、その通路を塞いで居るものを取り除けたと云つた方がよい。啐啄同時の機をここに見るわけである。それで日本の禪宗は漢文學の制壓を受くることを甘んじて居たが、日本の禪生活は日本的靈性の上に花開くこととなつた。室町時代から江戸時代を通じて、禪的表現は日本人の生活の諸方面に展開して行つた。最も日本的と考へられて居る神道そのものが禪化して行つたのは、これがためであ

る。さうして此禪化が無意識であつたと云ふところに、益々禪の日本的靈性の性格を見るのである。神道家は意識の表面では此「無意識」裏の事實を否定せんとするのである。此否定はその本體において肯定に外ならぬことは少しく人間意識の特異性を研究したものの能く認むるところであらう。

7　淨土系思想

淨土系思想、殊に眞宗信仰の日本的靈性であることを知悉せんとするには、眞宗と云ふ教團とそれを基礎づけて居る眞宗經驗とをはつきりと區別する必要がある。此區別が十分に認識せられぬと、眞宗信仰ほど日本的でないものはあるまいとの感じさへ可能であらう。それは淨土系の思想は何れも淨土三部經の所說に基づき、その所說は全く印度的だと斷定せられるからである。併しこれは物事の表面だけを見る人々の考で、彼等の眼光は薄い紙の裏さへ見透すことが出來ぬと謂はなければならぬ。

なるほど、眞宗敎徒は淨土三部經を所依の經典として居る。が、それならば、眞宗は何故にシナ又は印度で展開しなかつたか。淨土教の起りはシナでは六朝時代だと思ふが、それから今日に至るまで少なくとも千五百年を經過して居る。それにも拘はらず、千五百年前の淨土教は千五百年後の淨土教である。それから眞宗的横超經驗及び彌陀の絕對他力的救濟觀は生れなかつたのである。これに反して、日本では法然上人が淨土宗を天台教義より獨立させて一宗の面目を保たしめんとするや否や、彼の會下には親鸞聖人が出現した、さうして彼の所說に一大飛躍を與へて居るのである。鎌倉時代における日本的靈性の活動は法然上人の淨土觀にも止まることを許さなかつたのである。それは親鸞聖人を起たさなければ已まなかつたのである。これは決して偶然の事象だと考へてはならぬ。日本的靈性でなければ

ば此飛躍的經驗は淨土系思想の中に生れ出なかつたのである。淨土系思想は、印度にもあり、シナにもあつたが、日本で始めてそれが法然と親鸞とを經て眞宗的形態を取つたと云ふ事實は、日本的靈性卽ち日本的宗教意識の能動的活現に由るものと云はなければならぬ。もし日本的靈性にして只受動性だけのものであつたなら、こんなはたらきはなかつたであらう。只外から渡來したとか輸入されたとか云ふものを、そのままで受け收めたに過ぎなかつたのであらう。日本的靈性の目覺めそのことと、その目覺めに機會を與へた外緣とは、別別にして考へなくてはならぬ。單に受け入れると云ふ受動性の場合でも、受け入れる方に何か積極的なものを考へるべきであるが、今の場合、卽ち眞宗的信仰の橫超經驗の場合では、積極的と云ふことだけではすまないのである。大に有力な力のはたらきかけが、日本的靈性の中から出たと斷定しなくてはならぬのである。このはたらきが淨土系思想を通して表現されたとき、淨土眞宗は生れた。眞宗經驗は實に日本的靈性の發動に外ならぬのである。それが佛教的構想の中に出たと云ふことは歷史的偶然であつて、その本質の日本的靈性なることを妨げるものではない。

8　禪と淨土系——直接性

日本的靈性の情性方面に顯現したのが淨土系的經驗である。またその知性方面に出頭したのが日本人生活の禪化である。情性とか知性とか云ふ區別は面白くないので、これあるがために却て概念の混亂を生ずることもあるが、今はしばらくそのままにしておく。日本的靈性の情性的展開と云ふのは、絕對者の無緣の大悲を指すのである。無緣の大悲が善惡を超越して衆生の上に光被して來る所以を、最も大膽に最も明白に闡明してあるのは、法然——親鸞の他力思想である。絕對者の大悲は惡によりても障ぎられず、善によりても拓かれざるほどに、絕對に無緣——卽ち分別を

超越して居ると云ふことは、日本的靈性でなければ經驗せられないところのものである。それで殊に親鸞は日本の教主として聖德太子に呼びかけるのである。親鸞は法然によりて淨土思想に目覺めさせられたのであるが、彼は法然が云ひ盡くさなかつた絕對他力的經驗につきて、明白な靈性的把握をもつやうになつた。さうして彼は法然から更に溯つて聖德太子にまで進んだ。親鸞は自分の靈性が日本的なる所以を意識して居たと云はなくてはならぬ。此意識が印度でもシナでも出來上らなくて、日本でのみ可能であつたと云ふ事實は、何かここに日本的靈性なるものの特異性を見出すことにならないであらうか。

何等の條件の介在なしに、衆生が無上尊と直接に交渉すると云ふことは、二元的論理の世界では不可能事に屬する。それを日本的靈性が、何のこだはりもなくすら〳〵とやつてのけたのである。この不思議はまた吾等の禪的生活の上にも見出される。禪の特異性はその直截なところに在るので、此點では眞宗經驗と同一軌に出て居る。佛光國師が北條時宗に敎へた「莫妄想」も、明極和尚が楠正成を勵ました「截斷兩頭一劍倚天寒」も、同じところを狙つて居る。二つのものの間に媒介者を入れないと云ふことである。何ものをも持たないで、その身そのままで相手の懷の中に飛び込むと云ふのが、日本精神の明きところであるが、靈性の領域においても、またこれが話され得るのである。靈性は實にこの明きものを最も根源的にはたらかしたところに現はれ出るのである。明き心淸き心と云ふものが、意識の表面に動かないで、その最も深き處に沈潛して行つて、そこで無意識に無分別に莫妄想に動くとき、日本的靈性が認識せられるのである。日本的靈性の特質はその莫妄想のところに現はれるのであるから、日本的生活の面にも自らそれが讀みとられる。これを普通には禪思想の浸透と云つて居るが、それよりも、日本民族の立場から見て、日本的靈性が禪形態で云爲して居ると云つてよい。

禪はシナで發生したのであるが、それは漢民族の實際生活の中へ深く入り込まなかつた。華嚴や天台や唯識のやうなものでは到底シナ民族に取入れられないのであるから、シナ佛教は禪と淨土になるより外ない。佛教は禪となることによりて、宋儒の理學を大成せしめ、明代の王學を興さした。併しシナ民衆の一般的生活の中には、佛教は禪として浸透しないで、因果應報の教として行きわたつて居る。それは北方民族としての漢人の思想や情緒で支配せられて居る國民にとりては、南方系の禪思想よりも、論理性を帶びた善因善果説の方がより效果的であらう。それで淨土思想も親鸞的横超經驗で體得せられなかつたのである。日本的なるものには、どうしても南方系の考へ方・感じ方と云ふべきものが基調をなして居るのである。その點で日本人と禪とは自ら親しみ易い傾向を持つて居ると云つてよい。牧溪の畫がその本國で解せられないで、日本でのみ保存せられてある事實も、前述の理由によるものと考へるべきであらう。

本居宣長が、漢意の理窟に偏するを喜ばないで、大和心の直ぐにして、物事をありのままの姿で受け入れるのを取ると云つて居るのも、畢竟ずるに、北方系と南方系とは、その考へ方、その感じ方、その動き方において、相同じからざるものがあるからだ。「神ながら」も亦この莫妄想的南方系思想の表現でなくてはならぬ。神道系思想が動もすれば老莊風に傾くと云ふのも、これがためであらう。但〻禪には、單なる莫妄想でなくて、そのシナで出來て、印度にその根をおいて居ると云ふ事實で、只の「神ながら」の上に一種の思惟的洗錬が加へられて居ることを見逃してはならぬ。禪は、南方系の印度思想にその源を置いて、それから北方系漢民族の間で成立し、そこで北方的に育て上げられ、十分な實證性を獲得して、それから東へ渡つて南方系の日本的靈性と接觸した。それで日本的靈性は、一方においては漢民族の實證的論理性を取入れたが、それにもまして南方系の印度民族的直覺性とも云ふべきものを、禪の

うちに看取した。さうしてそこに自分等の靈性の姿がうつされて居ることに一種の滿足を覺えたのである。日本的靈性には始めから禪的と見られるものがあつた。それが偶〻禪の渡來によりて喚起せられたので、禪を外來底と云ふのは、緣と因とを混淆した見方であらう。どうもかういふ風に見て行かないと、禪が鎌倉時代に直ちに深く武士階級の心理に共鳴したわけが説明出來ぬ。此處に殊に鎌倉時代と云ふのは、日本的靈性がそれまでは一種の冬眠狀態に在つたからである。民族と大地との關係が、鎌倉時代で始めて緊密になつて、兩者の間に靈性の息吹きが取り交はされた。それで法然も親鸞もその時代に崛起し、鎌倉武士は禪院をおとづれた。さうして室町時代を經て、禪は益〻深く日本的生活そのものの表現となるやうになつた。

（前述の所論の細目にわたりては、他日を期したい。拙著『禪と日本文化』（本全集第十一卷所收）及び『淨土系思想論』（本全集第六卷所收）は、此點につきて參考になることもあらう。）

第一篇　鎌倉時代と日本的靈性

（此處では、日本的靈性なるものは、鎌倉時代で始めて覺醒したと云ふことを說いて見たいのである。これは嘗て「日本精神史の一斷面」と題して、或る雜誌（『信道』名古屋信道會館の發行）で先年發表せられ、その後『文化と宗教』（本全集第十九卷所收）に收め入れられたものである。この一篇はもと〳〵廣い意味での日本精神史なるものを書きたいと云ふ意圖の中に、極めて概觀的に鎌倉時代を敍したにすぎないのである。今これを本書中に收めるに當り、多少の改竄を施した。ここでは「日本的靈性」と云ふ文字を使はないで「宗教意識」としてあるところもある。それは當時、主としてその面から日本精神史を見て居たからである。それから、日本的靈性、卽ち宗教的衝動又は宗教意識の擡頭を專ら淨土宗方面に限つたのは、讀者の多數がそこに多大の感興を有して居たからである。）

結論をさきに出すとかうである。古代の日本人には、本當に云ふ宗教はなかつた。彼等は極めて素朴な自然兒であつた。平安時代を經て鎌倉時代にはひつて、始めてその精神に宗教的衝動を起した。卽ち日本的靈性の目覺めがほのみえた。この衝動の結果として、一方には伊勢神道なるものが起り、他方には淨土系統の佛教が唱へられるやうになつた。日本人は此時始めて宗教に目覺め自らの靈性に氣づいた。大體かういふことを說きたいのだが、此小篇では大

綱に止まるは已むを得ぬ。

一　情性的生活

1　萬葉集

古代の日本人には深刻な宗教意識がなかつたと云ふことは、その文學を見れば首肯せられると信ずる。千二百年前に編纂を了へたと思ふ『萬葉集』は、吾等の祖先の精神生活を赤裸裸に歌つたものである。上は宮室から下は庶民に至るまでの詠草を輯めてあるので、此本は大體古代の日本人はどんな精神生活をやつて居たかを見るには最もよい材料である。それで此中にはどんな生活が歌はれてあるかと云ふに、一言にして盡せば、古代の純朴な自然生活である。山を愛し、水を愛し、別れを悲しみ、戰ひに勇み、男は女を女は男を戀ひ、慕ひ、死者を悼み、君を敬ひ、神々を畏れるなど、すべて自然人の心持が歌はれて居る。生れながらの人間の情緒そのままで、まだ此が一たびも試錬を經過して居ない。全く嬰孩性を脱却せぬと云つてよい。宗教學者の云ふ、まだ生れかはらぬ魂の生活である。少し例を擧げて見る。

日本人は昔から自然美の愛好者であつたことは誰も承知して居る。山部赤人の有名な「田子の浦ゆ打出て見れば」(萬葉集三一八。以下番號のみ記す)の如き、「和歌の浦に潮滿ちくれば」(九一九)の如き、如何にも日本人的趣味の代表歌である。吾等の祖先はまた梅も櫻も月も愛した。

　我がそのに梅の花散る久方の天より雪の流れ來るかも(八二二)

これは一寸をかしいとも考へられる。梅の花と明かに斷つて、また庭の面に天から落ち來る雪かと疑ふ。併しこんな風に感ずるのが實際である。

梅と鶯は何時頃より聯想せられて離れぬものになつたか、此頃既にそれがあつた。

　我が宿の梅の下枝に遊びつつ鶯鳴くも散らまく惜しみ(八四二)

雪もまた、彼等が歌垣の題目になつた。

　天の下すでに覆ひて降る雪の光を見ればたふとくもあるか(三九二三)

男女「相聞」の歌は全集の大なる部分を占めて居る。これは自然である。兩性の相愛は情の最も强烈なるものであるから、殊に赤裸の古代人は此情を歌つた。後世「戀」と云ふものを一つの作歌術練習用の題材として、世捨人であるべき坊さんさへも之を歌つて、歌撰集中に選び入れられてある。上古には未だそんなことはなかつた。そしてその實感は淳朴であつた。相愛の曲折に關する技巧と云ふべきものは殆んど見られぬ。相見ての喜び、別れの悲しみ、死せるものに對する愛慕など云ふことが主題になつて居るだけで、戀愛そのものから來る悲苦につきての反省・思索など云ふものは集中どの作にも見えない、子供らしい自然愛の境地を出て居ない。戀愛の悲劇は人間を宗教に追ひ込む一つの契機となるのだが、これには成熟した頭腦がなくてはならぬ。

人間は何かに不平・失望・苦悶など云ふことに際會すると、宗教にまで進み得ない場合には、酒にひたるものである。酒は、中毒的に生理的に、生命の肯定面を一時强調する。或意味で酒に宗教味がある。ところが、古代の日本人には、こんな意味の酒飲みは居なかつたやうである。シナの酒仙には宗教的背景をもつたものがあつた。ペルシャ人

の宗教にも此方面から酒德をたたへたものがある。日本人にはそれがない。『萬葉集』中の酒飲みは、竹林の七賢か酒中の八仙かを眞似たもので、その精神に深いものが見えぬ。只酒に醉ふと面白いと云ふ感情的な程度で、「櫻かざして今日も遊びつ」の境地を越えては居ない。

しるしなき物を思はずは一杯（ひとつき）の濁れる酒を飲むべく有るらし(三三八)

ただこれだけの話である。これ以上に出た境涯は認められぬ。生死の考へもないではない。來生云〻と云ふことは云ふが、どうも觀念的で深い宗教的反省の跡がない。

生ける者遂にも死ぬるものにあれば今ある間は樂しくをあらな(三四九)

の如き、又、

今の代にし樂しくあらば來む生には蟲に鳥にも吾はなりなむ(三四八)

の如き、一は生者必滅、一は六道輪廻の思想であるが、その現世肯定的態度には、どうも感覺的のものしか見えぬ。死者を傷む「挽歌」なるものの中には、只悲しいと云ふことの外に、無常とか、「逝くものは斯の如き」とか、「水沫の消えて跡なき」など云ふ考へも詠まれて居るが、どうも深いものがないやうだ。何か死の神祕性、永遠の生命、生死を超越した存在、水沫ならざるもの、照る月の如くに滿ち又は闕けることのないものに對するあこがれ、行方知らざるものを捉まんとする祈り、又は努力、又は惱みなど云ふものが、『萬葉集』中には少しも見あたらぬ。「待つらむ妹」、「あひ見し妹」、「獨りかも寢む床の淋しさ」、「君なくにして哭（ね）のみぞ吾が泣く」の朝夕、「今また更に逢ふ因（よし）を無（な）み」の吾妹子――このやうな詠嘆は、美しき人情には相違ないが、現世的・感覺的・享樂的・時間的な心情にすぎない。何か永遠の女性を求めようとする魂の奧からの叫びは、此處には看取せられぬ。男女相聞の場合にも、超性

的・超性愛的な「何か」がつかまれなくてはならぬのが、それがない。それと同じく生そのものに對しても、『萬葉』の歌人は宗教的な深さを示さぬ。彼等の生死觀は大體左の如きものを典型的と見てよからう。

世間は空しきものとあらむとぞこの照る月は滿ち闕けしける（四四二）

月の盈虧を見て、諸行無常を悟らんとするのである。月並なもので、何か手本を倣つて居るやうだ。

巻向の山邊響みて往く水の水沫のごとし世の人吾は（一二六九）

これも夢幻泡影の觀念的なもので、水沫の中にさへ消え去り行かぬものの在處をつきとめんとする心持が見えぬ。沙彌滿誓の歌に、

世間を何に譬へむ朝びらき榜ぎ去にし船の跡なきごとし（三五一）

とあるが、彼は退官の後出家入道したと云ふから、固より佛教に素養あるものであらう。併しこれも只これだけの事で、そのうちに宗教はない。次ぎの二首には彼岸に對する志向がある。これは河原寺の佛堂内にあつた倭琴の面に書き付けたものだと云ふ。誰か坊さんの眞摯な靈的あこがれの片影であらうか。

生死の二つの海を厭はしみ潮干の山をしぬびつるかも（三八四九）

世間のしげき借廬に住み住みて至らむ國のたづき知らずも（三八五〇）

「潮干の山」は生死の大海の荒波到らぬ涅槃の山と云ふ心であらう。「至らむ國」も涅槃の彼岸を指して居る。佛教思想の類型的なもので、般若的境地には固より到り得て居ないが、厭ふ心、求むる心——これが現世否定の道で、宗教は此否定なしに、最後の肯定にはひるわけに行かぬが、その心を徹底させれば、宗教的・靈性的生涯はそれから可能になる。厭ひもせず求めもせぬ大部分の萬葉歌人には、人間の心の深き動きにふれて居るものがないと云つてよい。

彼等の「神」はまだ鎌倉や室町時代までに發展した伊勢神道的なものにはなつて居ない。それはさうあるべきはずである。雲にかくれ、雷の上に宮居する神は、物理的事象の人格化である、力の權化である。併し此權化でさへも、わが意志を助成する意向を示さぬ限り、捧げたものも取り還さんとする。丁度今日のわれらが稻荷さんに鳥居を交換條件として現世の利益を祈願するやうなものである。

ちはやぶる神の社に我が掛けし幣は賜ばらむ妹に逢はなくに(五五八)

自分の戀人に逢へぬから、お上げ申した御幣は引き下げませうと云ふ、神への恨みである。これは人間以上の神では無い。人間よりも力はあるやうだが、その心情は交換條件如何で何とかなり得る底のものである。何とかの神頼みと云ふことがあるが、神には何かにつけても願事がかけられる。萬葉人は特に戀心に强かつたので、神はここへ引き出されるのである。

吾妹子に復も逢はむとちはやぶる神の社を祈まぬ日はなし(二六六二)

併し一旦此願がかなはぬと、願主は隨分亂暴な言擧げをする。自分を打棄やる神なら、此命も此名も惜しまぬぞ、何んな事をするかわからぬ、覺えて居れと云はんばかりである。

靈幸ふ神も我をば打棄てこそしゑや命の惜しけくもなし(二六六一)

ちはやぶる神の齋垣も越えぬべし今は吾が名の惜しけくもなし(二六六三)

何れもやけ氣味である。神の尊嚴性も何のそのである。ここには絕對に宗教はない。「かけまくも」、「ゆましきかも」、「言はまくも」、「あやに畏き」神〻ではあるが、利益交換が叶はぬときは、こちらの命も捨てて、向ふの力にぶつからうとする。ゆましき神、畏き神は、力の神でしかないからである。宗教には又別のものがなくてはならぬ。

哭澤の神社に神酒すゑ禱ひ祈めどわが王は高日知らしぬ(二〇二)

これは戀愛歌ではなくて、挽歌體とも云ふべきものなので、性愛の烈しさはない。隨つて名も命もいらぬと云ふ自暴自棄性はない。神垣へも犯し進まんと云ふ褻瀆的激情は見られぬ。が、利益交換性は明白地に告白せられてある。萬葉人の宗教思想は大抵此程度を超えて居ない。而して此程度の「宗教」は今日吾等の間にも見られるのである。「自分の命を縮めても息子を助け度い」とか、「何か自分の大好きなものを絶つから、かうしてくれ、ああしてくれ」とか云ふ願掛けをやる。萬葉人の心持ちがやがて今日の吾等のである。或る人はこれを宗教的と云ふかも知れぬが、それは本當の宗教――靈性的自覺の何たるかを知らぬ人の説である。

この小篇は所謂小篇であるから、『萬葉』の宗教思想を、徹底的に、拔本的に、研究するものではない。それで、次の歌を代表的なものとして、彼等の死後の生活に關する思想を紹介する。置始東人と云ふ人が、天武天皇の御子、弓削皇子を悼める歌をよんだ。

やすみしし、わが王、高光る、日の皇子、久方の、天つ宮に、神隨、神と坐せば、其をしも、あやにかしこみ、晝はも、日のことごと、夜はも、夜のことごと、臥し居嘆けど、飽き足らぬかも(二〇四)

反歌一首

王は神にし坐せば天雲の五百重が下に隱りたまひぬ(二〇五)

これによりて見ると、皇子は此世から亡くなられたが、五百重にも重なつた天雲の彼方に宮居して、「神隨、神と坐せば」、われはそれを「あやにかしこみ」、日夜をわかたず、嘆き申し上げて居る次第であるが、それでも心の限り嘆き申したとは云はれぬと云ふのが此歌の主旨のやうである。「天つ宮」とは上天の彼方であらうが、「神隨」とはどん

な狀態か、また「神と坐せば」と云ふのは「神と共にましますす」の義か、又「神となり給うた」の義か、國學に暗き自分ははつきりわからぬ。何れにしても、弓削皇子は此土からはお隠れになり給うたが、今は上天にましますと云ふのである。ところが、これは誰もが死後に經驗するところか、皇子だけに限られたものか、又此土に取り殘された一般臣下の人〻は「日のことごと」「夜のことごと」嘆き申し上げて、さてその嘆きが、隱りまして、天つ宮居に「神と坐」すお方に通ずるのか如何。嘆きは自分の私情か。嘆くものはその心情の對象に何かの方法で達するものと心得て嘆くか。また天上の生活はどんなものか。此邊の消息に至りては頓とわからぬ。が、兎に角、置始東人はかく歌つたのである。ここに宗教があると云つてよいか。宗教心の萌芽はある。而してそれは儒教や老荘や佛教などから獲たもの、又はそれらを眞似た作りものではないやうである。われらの祖先が日本人として純粋に感じたものである。「神道」はこれから發展すると考へられる。併しここには僅かにその萌芽を見るだけである。進一歩の機はまだ十分に見られぬ。その「嘆き」はもつと〳〵洗錬せられ、陶冶せらるべきで、本當の意義では、まだ宗教的なものにならぬ。置始東人は、傳統的な原始的感情以外にまだ一歩をも出て居ない。それは同時代の萬葉人が、やはり天武天皇の御子であらせられた草壁皇子のお隠れになつたとき、詠んだ歌を見るとわかる。皇子の舎人二十三人が慟傷して作つた歌が『萬葉』に載せてある。而しその何れにも單なる「慟傷」以外に宗教的内省をもつものはない、不思議にない。「天の宮居の神」と云ふ考へにすら言及して居ない。只のなげきでしかない。「悲しい〳〵」と胸を叩いて泣くだけでは、本當に「淳樸」の境地を出でぬ。この嘆き泣くのは一種の儀禮で、かうすべきが臣下の道だと思つて居たのでないか知らんとさへ推せらるるものがある。置始東人の挽歌には、單なる嘆きの外に、亡くなられた皇子の行衞につきての措定がある。「王(おほきみ)は神にし坐」すと云ふこと、神は天雲の彼方に在すこと、「神隨」の狀態で在すこと(この

「かむながら」が容易ならぬ問題だが、死ぬと云ふことは「靈隠れ」すること、即ち「天つ宮」に上ること、又は天知らすこと)——こんなやうな考へが、何等の反省なしに、傳統的に、置始東人の脳裡を往來して居たと云へる。併しながら、此「神」とは何か。「神上りに上り坐す」と云ふのは何の義か。神上りの後に殘されて行く「柔膚」の「現そ身」と、その神との關係は如何。「久方の天の河原に八百萬千萬神の神集ひ集ひ坐し」給ふ御方〻とは、「葦原の瑞穂の國」を神護り給ふ時、何事をもなし給はぬか。「神護り」とは如何なる種類のものか。政治的・民族的・物質的・國民道徳的以外のものをも含み得るか。勿論、これら及び以外の問題に對しては、萬葉人は口を緘して物云はぬ。一言に盡して云へば、彼等の精神世界には、まだ宗教はひつて居ない。「清明心」の日本人にはまだ反省内觀の機會が音づれて來なかつた。外國からの思想はまだ日本の風土に順應した生命として育成せられなかつた。日本的靈性なるものの目覺めはまだなかつた。

萬葉人の「宗教」思想が、平安時代の永き陶冶を受けて、愈〻深き内省に入り、始めて日本的に宗教的自覺に到達すること、それは鎌倉時代であることをこれから説く。

2　平安朝文化

平安の時代は随分永い。而して、初期を除いては、外國文化の影響を受けぬ時代なので、殊に日本的なるものが發達した。文化の中心は京都に局限せられ、これを養ふには、まだ十分に開拓せられぬ日本全土があつた。京都には政治があり、文藝があり、美術・宗教・學問など、文化の各方面は華やかに展開して行つた。而して、是等の文化財を創造し、享有し、鑑賞するものは社會の上層部に限られた。宮廷を中心にして、これをめぐる貴族達の文化が當時の

日本文化の全部であつた。それで或る點では非常に洗錬せられたものとなつたが、日本全土を背景に持つて、物質的享樂に惠まれて居た貴族の頽廢氣分が、それに反映して居る。平安文化の特徵は誰もが云ふやうに、纖細で、女性的で、優美閑雅、感傷的である。「大宮人」と云ふ字の中に、これを總括して居ると云つてよい。ここに又形式的硬化の影が宿つて居る。

『萬葉』が平安以前の日本的情緒と云へるなら、『古今』を以て平安人の情調と云はれるであらう。『古今集』二十卷の中、自然を歌ふ所謂る四季の歌が六卷、戀歌が五卷を占めて居る。物質に惠まれた貴族生活の行樂遊戲的氣分の如何に汪溢して居たかがわかるではないか。而して彼等の如何に涙多いことよ。何かと云ふと泣いて居る。彼等の長袖はいつも濡れて居る。『源氏物語』のやうな文學的作品は世界にないと云ふが、こんなもので日本精神が、それが何であるにしても、代表されては情ない。貴族生活の戀愛葛藤・政治的陰謀・官能的快樂・文學的遊戲氣分・修辭的技巧などで充たされて居る作品は、餘り持て囃さぬがよいと思ふ。作者は女性故、十分の敬意を表し度いが、それ以上には出られない。『枕草子』にしても其通り、『源氏』の重厚に比して、俊敏はあるが、それだけのはなし。思想において、情熱において、意氣において、宗敎的あこがれ・靈性的ををのきにおいて、學ぶべきものは何もない。是等の女性及び種種の日記・物語類の作者を出した平安文化は優雅で、或る意味の上品さを示したと云ふことのほかに、まづ取り柄がないと云つてよい。

漢字及漢語文化に反對して、日本字と日本語の文化が出來たのは有難いが、言語はとに角として、文字はかよわいものだ。平安文化は女性で支配せられて居たから已むを得ぬと云へば云ふものの、公卿さん達の意氣地なさにはあきれる。男はいつも肩怒らかして喧嘩腰で居なければならぬ理由はないが、知性と深さはあつてほしい。深き創造はど

うしても男性的であるらしい。

平安時代の男性は地方にかくれて仕舞つて、中心の文化は女性化した公達の手に遷つた。政治は固より學問も藝術も形式化し硬化した。所謂「日記」なるものは、先例の記錄である、儀式の覺書である。生きた政治など固よりない、敍位除目が「まつりごと」の全部と云つてよい位であつた。さうしてそれが族長制度で緊縛せられて居た。よくそれが三百年も四百年もつづいたものだと思ふが、それには耕されぬ土地がまだ後方に在り、外國との交渉もなく、島國で限られて居たので、實現したのであらう。

享樂主義が現實に肯定せられる世界には宗教はない。萬葉時代はまだ幼稚な原始性そのままだから、宗教は育たぬ。平安時代に入りては、日本人もいくらか考へてよささうなものであつたが、都の文化教育者は餘りに現世的であつた。外からの刺戟がないから反省の機會はない。物質は十分に供給せられたから、藝術的方面には發展があつたが、それにも深さはなかつた。日本人は元來優美・閑雅な質で、内より強く深く出るものがないのかしらんと思はれる。とに角、平安朝には宗教意識の展開は見られぬ。日本的靈性的自覺はまだ光り出ない。

宗教と云ふ名があるから、それで宗教の實があるわけでない。佛教は欽明天皇の頃から渡來して居るし、後世の神道となるべき原態もあつたにはあつたが、日本人はまだ宗教的に靈性の自覺を持たなかつた。奈良朝時代には、お寺が出來、佛經論が讀誦・研究せられた。又佛像などの立派なものが出來、佛教的儀禮も旺んに執り行はれた。それから平安時代には傳教大師や弘法大師を始め、立派な佛教學者も佛教者も隨分出て居る。併しわしは云ふ、日本人はまだ佛教を知らなかつた、佛教を活かして使ふものを、まだ内に持つて居なかつた。

物質に惠まれ、政治的權力に――それが位階の轉進・向上にすぎないにしても――近づき得られる貴族で固めた文

化財のなかからは、宗教は生れぬ、靈性はわき出さない。美しい女の子が生れないで、尊貴の身邊に近付けぬ悩み、位があがらぬので威張れぬ悩み、文藝の才がなく男振りがよくないので異性に持てはやされぬ悩み——そんな悩み位で宗教は生れぬ。なる程宗教は現成世界の否定性をもつて居る。併しそれは心の底の底から感じられるものでなくてはいけない。靈性そのものをのぞきでなくてはならぬ。平安時代の多くの「物語」又は「歌集」中に見られる如き憂愁・無常・物のあはれなどと云ふものは、何れも淡いものである。人間の魂の奥から出るやうな叫びはどこにも聞えぬ。

宗教は現世利益の祈りからは生れぬ。國土安穩は靈性の生活と直接の關係を持たぬ。平安時代の宗教現世行事なるものは、大抵是等の集團生活に何かの連繫を持たないものはない。淨土にあこがれ、阿彌陀を慕ふと云ふ形式や思想的表現はあつても、それは感情的審美觀か、概念的に現世の延長に過ぎない觀念的遊戲でしかない。平安人の淨土は此世の引のばしであると云ふのは、菩薩衆は宮廷の內外を繞る公卿達・女房達の觀念化であると云ふ意味である。歌舞の菩薩は實は彼等自身である。宗教はただ未來を云ふものでない。宗教生活——靈性生活——は三世に涉る。未來は其一部に過ぎない。未來を云はねば宗教でないと思ふ人もあるが、それは間違ひである。宗教は實に超時間性をもつ。その意味で未來はその中に含まれて居ると云つてよい。「神道」に至りては、徹底的に時間性・空間性を出ない。勿論未來も過去もない。從つてその現世も本當の意味の現世でない。

宗教は上天からくるとも云へるが、其實質性は大地に在る。靈性は大地を根として生きて居る。萌え出る芽は天を指すが、根は深く〳〵大地にくひこんで居る。それ故、平安文化には宗教がない。平安人と云ふは大地を踏んで居ない貴族である。京都を養つて居た大地は、どこか遠いところに在るものである。そこへ旅立つことは好ましからぬ役

目である。仕方なしに出かけるのである。早く嫌な役目をすまして、享樂の都の人となりたいと云ふのが、地方官の願ひであつた。日本人が今日でも海外へ出るのを億劫がるのは、此時代に養はれた習性かも知れぬ。四百年と云へば隨分永い間である。アジア大陸から離れて、小さな日本ではあつたが、未墾の田地をまだ十分にもつて居た京都の文化人は、思ふままにその「文化」生活を樂しんだ。併しそれは大地に根を持たぬものであつた。宗教的生命である靈性の缺如して居るのは固よりの事であらう。

3　大　地　性

天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天をさして居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係はりのない生命は、本當の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに歸る。天はどうしても仰がねばならぬ、自分を引取つては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具體的なものはない。宗教は實に此具體的なものからでないと發生しない。靈性の奥の院は實に大地の座に在る。平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に對しての努力・親しみ・安心を知らなかつた。隨つて大地の限りなき愛、その包容性、何事も許して呉れる母性に觸れ得なかつた。天日は死した屍を腐らす、醜きもの穢らはしいものにする。が、大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平も云はぬ。却てそれらを綺麗なものにして新しき生命の息を吹きかへらしめる。平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた。彼等の文化のどこにも宗教の見えないのは固より然るべき次第である。

人間は大地において自然と人間との交錯を經驗する。人間は其力を大地に加へて農產物の收穫に睚める。大地は人間の力に應じてこれを助ける。人間の力に誠がなければ大地は協力せぬ。誠が深ければ深いだけ、大地はこれを助ける。人間は大地の助けの如何によりて自分の誠を計ることが出來る。大地は詐らぬ、欺かぬ、まだごまかされぬ。人間の心を正直に映しかへす鏡の人面を照すが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の來ぬことを知つて居る。蒔いた種子はその時節がこないと芽を出さぬ、葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かぬ、從つて實を結ばぬ。秩序を亂すことは大地のせぬところである。それで人間はそこから物に序あることを學ぶ、辛抱すべきことを敎へられる。大地は人間に取りて大敎育者である、大訓錬師である。人間はこれによりて自らの完成をどれほど遂げたことであらうぞ。

それから人間は大地によるが故に天日の恩を知ることが出來る。天照らす天日の力を大地なくては感ぜられぬ。大地は人間の呼びかけに直接に應へるが天日は遠くして手が屆かぬ。祈りは捧げられるが、それ以上は人間の力は及ばぬ。人間は天に對しては絕對に受動的である。天は畏るべきほどに愛せられぬ。人間は天に對して慴服を知るのみである。もし天の愛に親しみ得られることがあるとすれば、それは大地を通してである。天との直接の交涉では天意の行動をそのままに受け入れるより外ない。日は燒き付く、木の蔭のない限りは燒けるままである。風が吹き雨が降る、これを凌ぐは巖の下の洞窟より外ない。何れも大地の助けによらねばならぬ。それから春の暖かさは、大地に萌ゆる草花によりて親しく感ぜられる。單に此身の氣持ちがよいだけでは、天日の有りがたさは普遍性をもち得ぬ。大地と共にその惠みを受ける時に、天日は此身、此一個の人間の外に出て、その愛の平等性を肯定する。本當の愛は、個人的なるものの奧に、我も人もと云ふところがなくてはいけない。此に宗教がある、靈性の生活がある。天日だけでは

宗教意識は呼びさまされぬ。大地を通さねばならぬ。大地を通すと云ふのは、大地と人間と感應道交の在るところを通すとの義である。中空にぶらりと下つて居ては天日の惠みも何もわからぬ。足が大地に著いて居て、而して其大地は亦自分の手を何とかして又いくらか加へられ得るものであるが故に、それを通して天日が感ぜられる。天の行動は、かくして、大地によりて人間と交渉してくる。天に對する宗教意識は、唯〻天だけでは生れて來ない。天が大地に下りて來るとき、人間はその手に觸れることが出來る。天の暖かさを人間が知るのは事實その手に觸れてからである。大地の耕される可能性は天の光が地に落ちて來ると云ふことがあるからである。それ故、宗教は親しく大地の上に起臥する人間――卽ち農民の中から出るときに最も眞實性を有つ。大宮人は大地を知らぬ、知り能はぬ。彼等の大地は觀念である、歌の上、物語の上でのみ觸れられる影法師である。それ故、平安の情緒は宗教と可なりに隔りのあるものである。佛教者と云ふ人〻の間でも、宗教は出世の媒介にこそなれ、自分の心の奥へ分け入る枝折にはならなかつた。南都北嶺の佛教、何れも人間的眞實性を缺いて居る。直接に大地に觸れて居ないからである。四百年の冬眠は隨分長いが、歴史的・政治的・地理的諸條件は、それを餘儀なくせしめた。併し此眠りは無駄ではなかつた。

平安時代は、一方、大宮人をして戀のあはれの優しいの床しいのと云ふ觀念世界にねたりおきたりすることを許して居たが、また他の一方――卽ち地方では、農民と武士をして大地と最も直接な交渉をつづけ得ることにした。後者はその故に生命に直面して居たのである。平安の大宮人に、政治的にも思想的にも取つて替るべきものは、農民を直かに支配して居た階級、卽ち武士でなくてはならなかつたのである。生命の眞實を把握して居るもののみ集團生活の指導者となることが許される。中央に志を得なかつた者が、地方へ行つたと云ふが、その頃の志と云ふのは、大臣になつたり、納言になつたりすることであつた。それで少しく氣概のある大和男兒(やまとをのこ)――その頃も多少はあつたに相違な

いが、それらは、そんな下らぬことに思を煩はすまでもなく、自ら進んで行けるなら、外國までへも出て、その雄圖の實現につとめたであらう。優さ男の眞似をしたり、歌よむ女の室(へや)の戸を水鷄(くひな)のやうに叩くなど云ふ時代の趣味のみを逐ふことに汲汲たらんは、丈夫のすべきことではない。もつと眞實の生活をしたいと、彼等は願つたに相違ない。卽ち大地に近い生活――たとひ無意識であつても――を、やつて見たいと思つたのであらう。平安時代の後期にはこんな有爲の人物が、地方で潛行的に、有形無形の勢力を積み上げた。中央政府の權威はいつかは失墜するに極つて居るのだから、大地に足ふみしめて居るものが、あらゆる意味で、それに取つて替るべきであるのだ。

以上の所述は靈性生活において殊にその然るを見るのである。靈性と云ふと如何にも觀念的な影の薄い化物のやうなものに考へられるかも知れぬが、これほど大地に深く根を下して居るものはない。靈性は生命だからである。大地の底には底知れぬものがある。空翔けるもの、天下(あまくだ)るものにも、不思議はある。然しそれはどうしても外からのもので、自分の生命の内からのものでない。大地と自分とは一つものである。大地の底は自分の存在の底である。大地は自分である。都の貴族達、その後にぶら下る僧侶達は、大地と沒交渉の生活を送りつづけた。彼等の風雅も學問も、幽玄も優美も、空中の樓閣で、本當の生命、眞實の生活とかけ離れたものであつた。平安時代を通じて一人の靈的存在・宗教的人格と見るべき人の出て來なかつたのは當に然るべきところである。弘法大師の如き、傳教大師の如きと雖、尚大地との接觸が十分でない。彼等の知性・道德・功業は、實に日本民族の誇りである。が、彼等は貴族文化の產物である。それで貴族文化のもち得べき長所と短所とを悉く備へて居る。彼等は平安文化の初期に出世をしたので、平安文化の特徴と見るべき纖弱さ・哀れさ・麗はしさ・細やかさなど云ふ情緒を持ち合はさぬ、大陸的なところがある。併し彼等の佛教は南都の佛教に對して、一時は淸新な潑剌なものであつたが、時を經るに從ひ、他の文化形式と

同じく形式化・儀禮化・審美化・技巧化の一路をたどつて、佛教本來の意味から離れるやうになつた。大陸からの刺戟をうけず、島國に閉ぢ籠り、京都の山〻に圍まれ、地方からの經濟的支援で生活した貴族達は、風雅な遊びで一生をくらす外、權力筋へ何かで渡りをつけて「榮位」につくことを、「一門の誇り」としたものであつた。その跡を逐ふ僧侶達は、出世間の人として彼等を導くことの代りに、彼等にひきずられて行つた。

平安文化を描寫する人は、當時の男が女の眞似して服裝美や容色美に苦心したことを記して居る。「男性の服飾」が如何に色彩美の豐かなものであつたかは、當時の「物語」をよむものの誰しも氣づくことである。袴などは男女が取替へて著ても差閊へないほどであつた。のみならず、衣裳には薫物の香のめでたく床しいのを炷きしめ、顏は脂粉で飾ることを怠らなかつた。それから彼等はまた不思議に淚脆かつた。何か云ふと、「袖も絞るばかり」「淚に濡れる」のである。「河原のいとあらましきに、木の葉の散りかふ音、水のひびきなど、哀れもすぎて物恐ろしく、心細きところなり」と云ふほど無闇に感傷的であつた。

僧侶の身なりも、各種の儀式も、亦從つて貴族趣味や女性的情緖を基調とせざるを得なかつた。法會に集まる念佛誦經の坊さん達は、「いみじう、美しう、をかしげなること限り」なかつた。而してその服裝は、「或は紫の織物の指貫・濃紫・薄紫にて、たけ二尺ばかり踏みしだき、薄鈍の織物、糊張などの綾無紋、あるは竪紋の織物、また今やうのつや〳〵などいふをぞ、六つ許りづつ綿薄らかにて著せたる云〻」と云ふので、中〻形容しきれないのである。それから「香のかうばしきこと限りなし、衣に引かれて步き給ふほど、いとよたけげなり」で、嗅覺の世界も唯ならぬ光景である。「頭には色をぬり、顏には紅白粉をつけたらんやうなり」、「聲どものひわかく、細く、美しげに、きかまほしきこと、かたおひの聲ともなく、迦陵頻伽の聲もかくやときこえ」たと書いてあるから、宗教的行事の樣態もす

べて感覺的なものであつたことがわかる。

こんな生活も意味のないことはないが、これに乘じてのみ居ては、足下（あしもと）が危ふくなるより外ない。平安文化はどうしても大地からの文化に置きかへられねばならなかつた。其の大地を代表したものは、地方に地盤を持つ、直接農民と交渉して居た武士である。其故、大宮人はどうしても武家の門前に屈伏すべきであつた。武家に武力と云ふ物理的・勢力的なものがあつたためでない。彼等の脚跟が、深く地中にくひ込んで居たからである。歴史家はこれを經濟力と物質力（又は腕力）と云ふかも知れぬ。併し自分は大地の靈と云ふ。

大地の靈とは靈の生命と云ふことである。此生命は必ず個體を根據として生成する。個體は大地の連續である、大地に根をもつて、大地から出で、また大地に還る。個體の奥には大地の靈が呼吸して居る。それ故、個體にはいつも眞實が宿つて居る。觀念の世界に對して一極を分有すると云つてよい。平安朝の佛教は觀念の極に立つて居た。それで貴族文化に追隨して遊戯氣分を離れ得なかつた。『古今集』に、

世の中は夢かうつつかうつつともゆめとも知らずありてなければ

と云ふ歌があるが、こんなことですまして居ては、宗教の世界は見えるものではない。靈性の消息は窺はれるものではない。「憂し」とか、「寂し」とか、「世を厭ふ」など云ふと、もう佛教がそこにあるやうに考へる人もあらうが、平安時代には、とにかく、大地から芽ばえたものはなかつた。武家が公卿に代つたと云ふは、腕力が觀念に代つたと云ふ意味にとられてならぬと云ふことは、さきに一寸記した。武家は腕力を持つては居たが、武家の强さはそれではない。武家の强さは大地に根を持つて居たと云ふところにある。武家はいつも大地を根城として居たのではない。武家は腕力はある、武家と腕力とは離れられぬ。が、大地に根ざさぬ限り、腕力は破壞する一方だ。公卿文化は其纎細性

の故に亡びる。武家文化はその暴力性・專横性などの故に亡びる。腕力と大地とは一つものではない。腕力だけしかないものもある。公卿達でも大地が顧られて居たら、平安時代のやうなことはあるまい。此點を深く考へなければならぬ。平安時代に取つて替つた鎌倉武士には、力もあり、またその上に靈の生命もあつた。力だけであつたら鎌倉時代の文化は成立しなかつたであらう。鎌倉文化に生命の靈が宿つて居たと云ふことは、その宗敎方面に見られる。平安時代は、餘りに人間的であつた。鎌倉時代は、靈の自然・大地の自然が、日本人をしてその本來のものに還らしめたと云つてよい。

二　日本的靈性の自覺——鎌倉時代

鎌倉時代になつて、日本人は本當に宗敎卽ち靈性の生活に目覺めたと云へる。平安時代の初に傳敎大師や弘法大師によりて据ゑ付けられたものが、大地に落著いて、それから芽を出したと云へる。日本人はそれまでは靈性の世界と云ふものを自覺しなかつた。鎌倉時代は、實に宗敎思想的に見て、日本の精神史に前後比類なき光景を現出した。平安朝の四百年も決して無駄ではなかつた。何れも鎌倉時代のための準備であつた。こんな根帯があつたので、鎌倉時代の春が來た。ここで美しき思想の草花が咲き出した。そして七百年後の今日に至る迄、それが大體において吾等の品性・思想・信仰・情調を養ふものになつて來た。今後恐らくは、かうして養はれて來た事が基礎となつて、其上に世界的な新しきものが築かれることと信ずる。ここに今日の日本人の使命がある。それはとに角として、鎌倉時代の文化、その思想・信仰を特色づけたものは何であつたか。

佛教の側から始めると、まづ淨土系思想の日本的な新たな展開、卽ち淨土宗・眞宗、及びその他の他力宗の擡頭を擧げたい。此方面は主として宗教的信仰である。日本人の生活はこの方面から深味を與へられた。次は禪宗の傳來である。シナを經て日本に來たものであるが、日本へ來てからは、殆んどその傳來的性格を失つて、日本的なものとなつた。禪は日本人の性格との間に本來親しいものがあると思はれて、シナから傳へられると、直ちに知識階級、殊に武士階級に取り入れられた。それから文藝及び藝術一般の方面に浸み込んで行つて日本人の生活の基調とさへなつた。この次には、日蓮宗の興隆を忘れてはならぬ。日蓮宗は蒙古來襲と思想的に關聯をもつて居るので、政治的色彩、卽ち愛國的情趣・國家主義と云ふやうなものを添加して居る。鎌倉時代を特徵づける一因子は對外性であるので、自ら日蓮宗のやうなものも出來た。

さうして又他方に伊勢神道の源泉となるべき「神道五部書」が書かれた。兩部神道は佛敎の方面から神道を見たもの、「五部書」は神道の方から、佛敎などによりて外から傳へられ與へられたものを、云はば日本思想的に統一せんとしたものである。ここに「神道」と云ふ文字を使ふのが科學的に適當かどうかはわからぬが、まあ常識的な一般的な意味にとつて欲しい。神道思想を刺戟して、自覺を高めしめた一つの外的因子は、是亦蒙古來襲であると思ふ。平安時代以來東亞の孤島で桃源の夢を貪つて居た吾等の祖先が、急に敵性を持つた外力が加はつて來るのを見て、自分と云ふものを見直さねばならなくなつた。國家に由緒ある神社に祈禱を捧げるもさることであるが、思想的に神社を存在せしめて居るものは何だらうかと考へることも亦しなければならなかつた。自分の考では、蒙古來襲は日本人の内省的生命の發展に非常な影響を與へたものである。鎌倉時代は往往に政治的にのみ取扱はれんとする傾向があるが、本當に日本人の精神的及び靈性的展開を跡づけんとするには、此方面からの鎌倉史の研究が最も必要である。萬

葉時代では、日本精神はまだ原始的・嬰孩的素朴性を表現したにすぎぬ。平安時代では、まだ自分を深く反省してその底に潜んで居る靈性を見出すだけの機會に惠まれなかつた。併しその間に漸を逐うて養はれて來たもの――順縁的に又逆縁的に育て上げられた日本人の精神が、靈性が、政治的大變動――卽ち內外から動き出して來た諸勢力のために、その根柢に於て危機を感じた。自分の持つて居るものが果して是等の襲擊に對して抵抗し得るかどうかと檢討しなければならなくなつた。兩部神道も五部書神道も、その出發の動機は、たとひ無意識でも、そこにあつた。併しそれは主として政治的色彩をもつて居る。それも自ら然るべきものがある。

「神道」は元來が政治思想であつて、嚴密には、宗教的信仰性のものでない。靈性そのものの顯現ではない。これをそこ迄轉向させようとするときは、「外來」と云はれて居る思想及び情緒に接觸し、これを攝取して自分を育て上げなければならぬ。此矛盾性は「神道」に內在的なものであるから、何かの機會に他の精神的なものと衝突する危險性がある。併し「五部書」神道は十分の包和性を示して居る。「五部書」では、その思想がまだ排他性を帶びるほどに發達して居ないと云へる。ここでは從來の政治的なるものが、種種の內外の狀勢で、自省の機會を與へられ、それから宗教的思想卽ち靈性的覺醒の方面に深まり行き、廣まり行かんとするのである。神道では僅かにその萌芽を見ると云つてよい。これを當時の淨土思想などの組織的に進轉し發展するのに比べると、「まだ〳〵」と云はなくてはならぬが、「五部書」は「日本精神」なるものの自覺であることには疑ひを容れぬ。眞の靈性的なものはこれからである。

此の如く鎌倉時代に、眞實の意味での宗教的信仰及び思想及び情趣――一言にして、靈性が、各方面に展開したのであるが、日本で淨土思想のことを云ふとき、學者はこれを末世思想と關聯させるのを常とする。併し自分は必ずしもさうとは考へぬ。末世思想が、學者の云ふごとく、當時の日本人間に一般に擴がつて居たかどうかをまづ檢討しな

ければならぬ。傳教大師以來、そんな考は佛教學者の間に傳はつて居たらう。併し佛教學者は佛教徒及び然らざる人人の全部でない。當時一般の佛教者はどの程度に漢文の經典に親しみ得たか、又傳道者はどの程度まで佛教の意識を一般民衆の間に擴げて居たか、お寺の建物はあり、坊さんは居る――破戒無慚の坊さんは、佛教の始まりから、印度にもシナにも日本にも居た、又居る――が、それで一般人はどの位佛教を知らされて居たか、而して末世思想を持つやうになつたか。平安朝を通じて、佛教の知識がもしあつたとすれば、それは一部の佛教學者の間に限られて居た。お寺に來たり、坊さんに供養した貴族には、とんと始めからその知識などはない、まして信仰をやである。彼等は佛教を一種の娯樂と心得た。坊さんも多くはそれ以上を彼等に要求しなかつた。政治が腐敗して來て、社會の安寧、民衆の生命・財產が脅かされても、それは末世ではない。佛教は彼等をしてそれほどまでに感ぜしめる程度の普及性を持つて居なかつた。佛教はその頃――今でもさうだが、政治や社會生活と殆んど何等と云つてよいほどに、關係して居ない。もし末世思想が旺盛であつたため、淨土教が唱へられ、受け入れられたとするなら、それは一部の坊さんの間だけで、決して一般性をもつて居たものではあるまい。而して尙淨土思想が一般に受け入れられたとすれば、それは末世思想の故でなくて、それとは獨立に、一般人が時勢の頽廢に伴れて、自分の存在の意味につきて反省したからだと、自分は云ひたいのである。日本的靈性の覺醒はそれからであつたのである。

末世末世と云ふことは、いつの時代でもさうである。世が末になるとか、澆季の世だとか云ふのは、なにも佛教に限つたことではない。シナでも昔からさう云つた。日本ではどうであつたか知らぬが、神代が人代になるのは、向上か退却か自分は知らぬ。とにかく「世が末になつて」とは誰もかれも云ふところである。「物語」や「日記」にそんな言葉があつても、それは讀書を解する人の常套語である。特に何か云ふと淚ばかり出して居る平安朝の弱蟲公卿の

泣言に外ならぬ。淨土思想がこんなことで、一般人の間に擴がり行き得るものとは考へられぬ(今文獻によりて考證することを避けるが)。それから、平安時代に佛教はどんな方法で民衆に傳道したか。これが十分に歴史的にわからぬ故、佛教の信仰と知識は、一般にどの位わかつて居たか、精密な檢討が必要だ。それが出來て居ない限り、坊さんが末世と云つても、知識階級の泣蟲がそれに雷同しても、それは當時における淨土思想の傳播性と沒交渉と云ひたい。坊さんも知識人も自らの墮落の故に「末世末世」と云つても意味はあるが、一般人の生活はいつも浮ばれぬのだから、殊更平安末期に「末世」と感ずる可能性はないと云ひ得られる。而かも、淨土教、殊に眞宗が庶民階級に擴がつたのは、どう云ふわけか。自分はここで絶對他力教の特質に宗教の原理が含まれ、且又當時日本人の精神が始めて宗教的に目覺めたのと啐啄同時的な相應があつたものと信ずる。ここで自分は日本的靈性の覺醒を云ひたいのである。

眞宗の中に含まれて居て、一般の日本人の心に喰ひ入る力をもつて居るものは、何かと云ふに、それは純粹他力と大悲力とである。靈性の扉はここで開ける。淨土教の終極は此になければならぬ。眞宗はこれを十分にとらへたので、庶民的なものとなり能うたのである。淨土教はここまで來ないとその本來の使命に稱はぬ。淨土教が教ふる「淨土」よりも、その絶對他力のところに、この教の本質があるのである。此土が穢土だから往つて彼土で淨き生活が出來る、「さあ往かう」と云ふのは、淨土教の本旨でない。淨土教が淨土を説くは、淨土では業の繋縛から離れて悟りを開くことが出來るからなのである。淨土往生は手段で、悟りが目的なのである。さうしてその淨土へ往くことの出來るのは、彌陀の他力によるものなので、業に囚へられて居る身ではそれが出來ぬ。絶對他力で超因果の世界を體認しなければならぬ。「淨土」教と云ふので、何もかも淨土で終りを告げるやうに思ふが、その實淨土はそんなところでなく、一時通過すべき假りの停車場の待合見たいなものである。末世と淨土とを對照させて考ふべきでない。もし對照する

とすれば、業繋の因果觀と得證解脱の横超生活との間においてでなければならぬ。業繋から解放せられることは、論理的に云へば、般若の即非觀であるが、宗教信仰的に云へば、無縁の大悲、即ち彌陀の誓願に救はれることである。淨土を末世觀に繫いで、現世の延長のやうにするは、宗教ではない。極めて低級で安易な「物質主義」・「個人主義」の反響である。こんなことで大地の靈を胡魔化さんとするから、唯物論者などから宗教は阿片だと云はれるのである。佛教の眞實に——靈性の本體に徹した人はそんなことを考へて居てはならぬ。

純粹の他力教では、次の世は極樂でも地獄でもよいのである。親鸞聖人は『歎異抄』でさう云つて居る。これが本當の宗教である。淨土教がここまで來るには固より一朝一夕ではなかつた。平安時代の淨土觀は固より貴族文化に影響せられて此土の延長であつた。さうして念佛は淨土往生の方法論であつた。惠心僧都の淨土はまだ〳〵現實性に富んで居る。その頃の菩薩來迎圖は如何にも平安時代的である。法然上人に至つて大分宗教の本質に觸れて來る。併し來迎を云はねばならぬところに尚引つかかりがある。『敕修御傳』(『法然上人行状』、『敕修法然上人傳』とも)卷二十六に、上人は甘糟太郎忠綱のために辯じて曰く、「彌陀の本願は機の善惡を言はず、行の多少を論ぜず、身の淨不淨を選ばず、時處諸縁を嫌はざれば、死の縁によるべからず。罪人は罪人ながら、名號を唱へて往生す、これ本願の不思議なり。弓箭の家に生れたる人、たとひ軍陣に戰ひ、命を失ふとも、念佛せば本願に乘じ、來迎に預からんこと、ゆめ〳〵疑ふべからず」、「罪人は罪人ながら名號を唱へて往生す、これ本願の不思議なり」と云ふところ、大に他力宗の妙義に徹するが、「來迎」の一句子はどうも平安氣分の餘習のやうである。法然上人は實に平安から鎌倉への橋渡しの役目を勤めたと云ふところに、日本精神史上における花形役者の一人たるを失はぬ。

本當の鎌倉精神、大地の生命を代表して遺憾なきものは親鸞聖人である。聖人は法然上人の下で他力の大義に大悟

徹底したが、その大悟をして大地に連絡をつけたものは、彼が北國に流され、關東に漂泊してからの生活である。京都に居る間は何と云つても貴族文化の觀念性を脫却するわけには行かぬ。法然上人も、もつと永らく地方へ行つて居られたら其心境に今一段の精彩を見得たであらう。それは彼が老年のため果されなかつたが、親鸞聖人は若かつたので、その師法然上人の衣鉢を傳へることが出來た。此兩人は離すことの出來ない人格である。後に來たものと前に往つたものとは、一連の數珠である。さうして、もし親鸞聖人にして地方に流浪すること幾年でなかつたなら、純粹他力に徹し能はなかつたのである。北國へ流されて、佛法を僻地の人〻に傳へ得る機會を得て、有難いと云ふのは、親鸞自らに對しても云ふべき言葉なのである。僻地へ來たので、自らの宗教體驗に深味を加へたのである。聖人が北國から直ちに京都へ歸らなかつたのは、外的・歷史的に、どんな事情があつたかは、專門家でない自分にはわからぬが、聖人の內的生活の上から見て、地方における生活、大地に親しき生活は、彼をして彌陀の大悲を愈〻深く體認せしめたものに相違ない。彼に「消息集」――大地を離れて居ない人〻のために認めた文書のあつたことは、鎌倉文化の精神を反映して居るものと考へたい。東國二十年の彼の生涯は、決して單なる歷史的偶然性ではなかつたのである。此長年の生活があつたので、從來眞宗思想發展の上に、それがどれほど大なる影響を及ぼしたかは想像するにかたくない、必ず大にあつたものと自分は信ずるのである。眞宗がいつも地方を忘れず、今日と雖、眞宗教派の地盤は地方に在ることを思へば、その敎義と云ふよりも、その信仰の大地から來て居るものなることが了解出來る。日本的靈性は大地を離れられぬ。

　眞宗は念佛を主とするとか、淨土往生を敎へるとか、その外何とか云ふと云ふのは、眞宗信仰の眞髓に觸れて居ない。眞宗は彌陀の誓願を信ずると云ふところにその本據を持つて居る。誓願を信ずると云ふは、無邊の大慈悲にすが

ると云ふことである。因果を超越し業報に束縛せられず、すべてそんなものをそつちのけで、働きかけて來る無礙の慈悲の光の中に、此身をなげ入れると云ふことが、眞宗の信仰生活であると、自分は信ずる。此土の延長である淨土往生は、あつてもよし、なくてもよい。光りの中に包まれて居ると云ふ自覺があれば、それで足りるのである。念佛は此自覺から出るのである。念佛から自覺が出ると云ふのは、逆である。とにかく、まづ無邊の大悲に一たびは攝取せられなければならぬ。而して此攝取は自分が深く大地から出て居るものであると云ふところに感ぜられる。此世の憂さもつらさも、悉く大地を離れて、自らをのみ生きんとするところからくると云ふことを覺悟しなくてはならぬ。此世が苦しいから彼土へ往きたいと云ふは、眞宗の本義ではない、日本的靈性の特異性でない。これは通俗化し世諦化した信仰で、他力の眞相ではない。それは貴族文化の殘滓である。

淨土系の人の能く云ふ「地獄必定」とは、生死の彼方に在るのではない。淨土と同じやうに、どこか十萬億土——淨土が西なら地獄は東かに在ると思つてはいけない。それは平安文化傳來の不徹底な思想である。地獄も極樂も此土に在るとは云はぬが、此土に對する認識の不足から來る見方である。吾等の考へが大地遊離的方向に進むと、そこに地獄も極樂もあるが、吾等は大地そのものであると云ふことに氣付くと、ここが直ちに畢竟淨の世界である。考へそのものが大地になるのである。大地そのものが考へるのである。そこに大悲の光がひらめく。大悲のあるところが極樂である。それのないところが地獄必定である。眞宗の信仰の極致が此に在る、また此になくてはならぬと、自分は云ふ。而してここに日本人の宗教信仰的自覺があるのである。これを日本的靈性的自覺と云ふ。今までの文化過程は此處に至るまでの準備工作であつた。一たび此で本當の覺醒があつてからは、日本の精神史もその進展にしつかりした方向づけが出來たわけである。

（眞宗信仰は、此點に於て、日本人の性格に合致したものがあると云へる。併しこれは尙精しく說かぬとわからぬ。又次ぎに禪の日本精神史における意味を說きたいのであるが、今度はこれだけにしておく。）

上來の所述を要約するに、日本の精神史は、鎌倉時代に至りて始めてその眞意義を發揮したと云ふのである。佛教の眞實性も此時に大地からの靈の生命に觸れた。さうして一方では、無邊の大悲が開顯せられ、又一方では、その知的直覺性の方面において、日本的性格の中に融け合つて、兼ねて又藝術的生命の方向に特異の表現を成就した。これが絕對他力と教外別傳の禪である。それから日本の政治的・國家的思想と結び合つて、更に一派の宗旨を形成した佛教に日蓮宗がある。それからまた土俗的・民族的信仰を土臺にして、政治思想の方面に進出し、外來の思想・信仰を攝受し、それに扶けられ、刺戟せられ、更に當時の政治的環境の中で、宗教的內省の域にまで高まらんとしたものに「神道五部書」の製作があつた。これが後來の各種の神道思想の發展に大に力を添へた。此篇では僅かに他力思想の一部に觸れるのみであつた。

近代日本の歷史的環境が亦能く鎌倉時代のに似て居て、更に切迫したものがある。國際的政治は云ふに及ばず、思想及び信仰及び技術などの諸方面に涉りて、異質性の諸勢力が激しく襲來する。これは必ずしも敵性のものではない。異質性は敵性を意味して居ない。が、異質性だけに、鎌倉時代や、それ以前及びそれ以後に、日本文化が逢著した時と、大にその趣を異にして居る。單に主我自尊的及び排外的態度でこれに對抗してはならぬ。それは事實の上には自滅をたどる心構である。一時は如何に元氣よく動いて、またいくらか成功の片影が見えても、幻滅の時節は必ず來るのである。武力・機械力・物力の抗爭は、有史以來、やはり枝末的なものである。畢竟は靈性發揚と信仰と思想とで

ある。そしてその靈性・信仰は、思想と現實とによりて、いやが上に洗錬せられたものとならなくてはならぬ。此際に於ける佛教者の使命は時局に迎合するものであつてはならぬ。日本人の世界に於ける使命に對して十分の認識を持ち、而かも、廣く、高く、深く思惟するところがあつてほしい。切にしかあらんことを希ふ。

第二篇　日本的靈性の顯現

一　日本的靈性の胎動と佛教

1　佛教と「外國渡來」の思想

自分の考では、日本の文化的資財のうちで、最も世界的意義をもつて居て、そしてそのままの形態で、世界に宣傳し得べく、又宣傳しなければならぬものの一に佛教がある。佛教は實に日本的靈性の自覺の顯現である。

佛教といふと、多くの人〻は、それは印度で出來たもの、印度は日本でないからそれは又外國のもの、外國から輸入せられたものは日本のものでないと、こんな風に考へて、簡單に埒明けて居るのである。それだけでなく、外國から來たものは何でもよい排斥すべきである、佛教が既に外來だとすれば、どんなに世界的價値があつても構はぬ、即ち佛教は排斥すべきだと云ふ人〻もある。只表面的に外國から來たといふ理由で排斥するなら、今日吾等の生活様式をみると、大方外國から來たもので、吾等はそれを眞似て居ると云つてよいものが隨分とある。即ち、第一、洋服を著て、帽子を被、沓を穿く人〻は、日本人か西洋人かと尋ねてよい。日本的日本的と云つても、どこまでが本當の日本的なものであるかと云ふことを嚴密に問題としなければならぬ。時代的に考へて見て、日本的なものはずつと古代を

とるべきか、平安朝をとるべきか、鎌倉時代を或はもつと下つて江戸時代をとるべきか、それとも明治時代までも降つてよいか、明治時代もその初期か末期か。かういふやうなことは、頗る漠然たる考へで、甚だあてにならぬのである。實際云ふと、「日本的」には餘りはつきりした概念がない。實際生活の上からは、何でも役に立つなら、早速立てさせてよいと、自分は思ふ。實際生活面は實用主義で押して行けるから、外國も日本も、大して問題にならぬ。が、思想や感情や靈性とかが問題になると、話しは大分違ふ。何か日本的だと云ふ事を、表面的・地域的・時間的にのみ考へてはならぬ。時間の上からだけ云ふと、佛教が日本に這入つてからもう一千年以上も經つて居る。一千年といふことは、永いといへば永いが、また同時に短いといへば千年もまたたくの間に過ぎてしまふのである。浦島太郎は龍宮へ行つて、暫らくの間だと思つて居て、故郷へ歸つて見たら自分の知つたものはもう皆亡くなつてゐたといふやうなこともある。眼をつむれば一千年や二千年はすぐ經つてしまふ、何も大したことはない。しかしわれ〳〵の壽命を五十か六十か七十にして見れば、一千年は七十の十倍以上になる、二十倍までゆかぬ、ゆかぬが大分時間がかかつてゐる。それだけの時間がかかつて日本の土地に植ゑつけられた、芽生えて、花咲き、實を結んだ佛教である。植物や動物の事は餘り知らぬが、植物はわれ〳〵の眼に近いので、いくらか素人でも觀察出來る。たとへば、朝顏を外國へもつていつて植ゑると、その年は日本の花が咲くけれども、次の年は花が小さくなつて、元來の朝顏に返るといふやうなことがある。それから日本で、先年チューリップやヒヤシンスといふ草花がオランダから輸入されて來た。それがはじめの年はいいが、矢張り二三年經つと、移植當時の面影が失くなる。併しまた日本の風土に同化してしまへば、所謂日本的チューリップ、日本的ヒヤシンスが何年かの後に出來上るわけである。高山植物が平地へ下りて來て、平地の植物になるには、矢張り二三年か四五年はかかると云ふことである。もとは高山植物でも今は平地植物だと云は

なければならぬ。日本では菊が餘程盛んに栽培せられる。殊に北國ではさうである。ところが先年英國で見れば、ロンドンでも菊の栽培が行はれてゐて、菊の展覽會があつた。英國人と日本人と、その花に對する趣味が異ふので、その出來榮は固より同日の談ではないが、英國人は英國人なりに立派なものを造つてゐるわけである。必ずしも日本の標準で彼を批評するわけに行かないのである。菊はもともとシナから日本に來たものと思ふが、日本へ來ては日本的になり、ヨーロッパへ行つてはヨーロッパ的になるのである。さうすると、もとはシナの菊だから日本へ來てもシナだとか、ヨーロッパへ行つてもシナだと云ふには及ばない。その處々で各々その特色を發揮して居れば、菊は菊として、その菊たる所以を全うして居ると云つてよい。地域的眼でのみ菊を見るべきでない。菊の生命の在るところに眼を著くべきであらう。精神的文化方面のことになると、移植後の風土化は、勿論一年や二年乃至は十年二十年、あるいは五十年百年の問題でない、少なくとも二百年あるいは三百年といふやうな年月が必要である。それも或は民族によつて違ふかも知れぬ。それで佛教が日本へ來てから一千年以上も經つてゐると云へば、もとは印度から來たといつても、それが日本的なものになるには十分の歳月を經過したと云つてよいのである。併し佛教は單に日本化して日本的になつた、佛教は日本のものだと云ふことで、話はすむのでない。自分の主張はまづ日本的靈性なるものを主體に置いて、その上に佛教を考へたいのである。佛教が外から來て、日本に植ゑつけられて、何百年も千年以上も經つて、日本的風土化して、もはや外國渡來のものでなくなつたと云ふのではない。始めに日本民族の中に日本的靈性が存在して居て、その靈性が偶々佛教的なものに逢著して、自分のうちから、その本來具有底を顯現したと云ふことに考へたいのである。ここに日本的靈性の主體性を認識しておく必要が大いにあると思ふ。少しく辯じて見よう。

佛教が印度に發生したのはいまから二千三四百年前といふことになつて居る。印度で一千年ほど發展を遂げてから、

佛教は印度で跡を絶してしまつた。それから一方では、中央アジアを通り、また一方では、いま大東亞戰爭で有名になつてをるところの南海方面――南アジア方面を通つてシナへ這入つて來た。卽ち佛教はシナへ北からと南からと這入つて來たのである。ところがこの佛教は印度その儘の姿で、シナに受入れられなかつたのである。これは勿論の事であつた。

シナへ佛教がはじめ來た時には、シナの人は佛教に反對をした。日本でも佛教がはじめ來た時には反對したものもあつた。西洋のものを日本へ入れた時にも、反對のあつたことは有名な事實である。維新の際、ある人々は電線といふものを見て、これは魔物だとか切支丹だとかいふことで、丁髷の人は扇を頭の上にかざしてその下を通つたといふことを聞いてゐる。今から見ると、不思議な話であるが、そんな事をやつて居た人にとつては、頗る眞面目な感情の表現であつたことは疑ないのである。今日は明治維新からざつと七十年か八十年經つてゐるので、「何だ馬鹿な」と云ふことになる。八十年前の日本人の電氣觀はこれほどに違つて居たのだから、時間と云ふものも只時計で刻まれるといふことだけではないのである。時計のカチにも、吾等の世界觀・日本觀の變轉は刻まれて行くのである。カチ〳〵に大に意味がある。

何處の國民の中へでも、はじめて新らしいものが這入つてくると、その新らしいものに對して反抗するといふのは、寧ろ人情の自然と謂つてよい。併しその自然にも自ら保守派と新進又は改造派ともいふべき進歩派がある。保守派は老人に多い。老人の考へ方と若いものの考へ方とはいつかは必ず衝突するものである。子は必ず親に謀叛する傾向をもつて居る。世界の爭鬪は年の爭鬪であると謂つてよい。併し他面には又年だけで規制するわけに行かぬ場合もある。人間の心理又は自然の人情なるものは、中々複雜であるから、何でも簡單に片付けると、大なる破綻がそれから出る。

若いものは年寄に反對するのが常であるが、又人情は子をして親に服せしめる。親が死んでも、三年の間、その制をあらためないといふことである。自分の家にをつた年寄つたもの、自分と一緒に永く家庭の生活をやつて來た人が、亡くなつたからと云つて、その人のやつてをつたことはどうしても替へにくいものである。その人の使用した道具類などもそのままに其處に据ゑておきたいものである。かういふ意味で、親のやられたことはそのままにまた保存して行きたいもので、三年はおろか、五年が十年でも、親のやつた通りにやりたい氣がする。これは親がかうやつて來たのだから、かうやるのであると、何の事なしに保守性を實踐するのである。實際的な便・不便とか、理窟に叶ふとか叶はないとかいふやうなことは、第二義になるのである。親の遺志を尊重してその通りにして行くといふことは、親に對する子、子に對する親など云ふことなしに、ただそんな事になるのが人性の自然であらうと思ふ。また一面にはかういふ事もある。いままでやりたくて仕様がなかつたのだが、親爺が押へてゐて出來なかつた、親爺がをらなくなつた、サアやれといふやうなこともあり得る。それは一面からいへば、全く惡い事とも云へぬ。併しそれを奬勵していいか惡いか、それは別個の問題だが、心理的に考へれば、若いものの心持もわからぬことはない。一方では三年どころか十年も二十年も祖先の傳統を變へないが、他方ではドン／＼變へて行くといふことは、實際生活の上では、旨い鹽梅に相節制し合つて行かぬと、亂世のみが續いて行く。

社會は一家族と同一視せられぬ、大分樣子が違ふ。一家ではいいやうなことでも、社會とか國家とか云ふ大きな集團生活體になると、所謂る家族主義はそのままで應用せられぬ、また應用してはならない場合も多多ある。今日の社會・國家といふものは、中々複雜な組織をもつて居る。その上、孤立の國家と云ふものはない。國家と云へば屹度これに對する今一つ又は數多の國家があるに極まつて居る。一つの國家は國家群中の一つの國家であつて、決して獨立

孤行のものであり得ない。さうしてその國家群の何れにもそれぐの傳統があり、歴史があり、特異性の多いものであるから、一の國家が他の國家に對して、自分勝手の主張を押しつけるわけに行かぬ。お互にその傳統を尊重しなければならぬ。ところが人間の世界は、どこでもさうであるが、各自が唯自分の傳統を守つて、それに生きて行けばよいと云ふだけではすまぬ。時勢は動いて止まぬのであるから、各自がその傳統を守つて、その特殊性を繼續して行く上に、お互に何かと働きかける事象が出來てくるのである。國際問題はそんなところから出て來る。そこで問題は、或る場合では、自分の守るべきところを守りながら、環境の轉變に、どう應じて行くかと云ふこととなるにきまつて居る。さうして此順應性が缺けて居るとき、自分の傳統をも保證して行けぬと云ふことさへもあり得るのである。特に近代の科學的進歩、機械生活の發展、商業上の取引、各種思想の目まぐるしき發生と傳播等の諸事情のために、國際間の交渉は日々にその繁きを加へる。從つて各自の國家内における諸事象の紛糾は、昔時絶海の孤島を守つて居た人々の想像だにも及ばぬところのものがある。一つの家庭内での老人と青年との衝突どころの騒ぎでない、國家――民族全體を擧げての興亡を賭さなければならぬ騒ぎさへ起きて來る。

2　シナにおける佛教

それで話をもとへ戻して、印度からシナへ佛教が入つて來た時であるが、この思想的波紋がどういふ風にシナ民族に受け入れられたかといふと、シナの人は元來が實際主義で、實證性を多量に抱懷して居る民族である。實際主義・實證性は、大體地面を離れることを好まぬ。土地を離れては先祖を祀ることが思ふやうにならぬ。さうして祭祀が大事な國柄では子孫斷絶と云ふことが大變な不孝になる。それで佛教の方は、坊さんは出家で、獨身の生活をする、殺

生をやらぬ、生物を殺すなといふ戒律を守ることになつてゐる。ところが、シナ民族の祖先崇拜的な習性からは、子孫を絶つてはならないので、結婚をして子供を生まなければいけない。子供がなければ親に孝を盡し得ない。先祖の傳統を絶つことになつては、不孝此上もないのである。印度的佛教生活は、それ故に、シナ民族の傳統と正面衝突するわけになる。それから、その先祖を祀るには、シナでは今日もさうであるが、いろ〳〵の生物を供へる。豚の丸煮とか、羊の丸煮とか、それに牛をも加へて、太牢と云つて、大騒ぎをやる。こんなことをやらないと、三種が具らないので、祭祀の完全なものにはならないのである。先祖が十分の儀禮において祀られなければ、子孫として不孝これより大なるはなしといふことになる。そこへ佛教のやうなものに這入つて來られては大變だといふことにならざるを得ない。佛教の理窟はとにかくとして、かういふ方面から、漢民族は非常に佛教を排斥したのである。排斥はしたが、しかし、佛教の理論の方面からいふと、シナの人は到底印度民族の提出した佛教的思索には抵抗すべきものをもつてゐないのである。

印度の國は政治的にも國家的にもあまり面白くない。近頃獨立運動といふやうなこともあるが、とにかく、國家的な立場、政治的な方面から見ると、あまり芳しき生活をしてゐない。是からさきどうなるかわからないが、印度民族は、宗教や哲學といふものに全精神を投げ込んでやつて來た民族である。それで「お前の宗教は何だ」といふことを聞くのが、印度人の始めて出會ふとき、相互に云ひ交はす第一の挨拶だとも云ふことである。その位、彼等は宗教といふものに對して關心をもつてゐる。之に反して、日本人の大部分は宗教なんて「サアわしの家は何宗だつたか」といふやうな鹽梅で、死んでから俄かに「眞言宗だつたか眞宗だつたか、サア何だつたか」と云つて大騒ぎをして、どこか知り合ひのお寺へ駈けこむのである。大きな都會によつては眞宗でも禪宗でも眞言宗でも何でも自由自在に御弔

ひをやつてくれる職業の人があると云ふことであるが、まづこんな風で、多数の日本人は宗教に無關心な狀態である。

印度人は中〻さうでない。今日ガンディのやうな人が出たといふことは、印度人の誇りであると考へる。またわれ〳〵の一部にああいふやうな人間を出したといふことは、吾〻もまたそれを誇りとしていいと思ふ。ガンディは自分の主義として、力といふもの、武力でも權力でもを賴まないで、無抵抗主義で抵抗するといふのである。これで始終一貫して居るのである。さうして自分の生活は全く聖者式である。かういふやうな人は、印度でなければ出ないと思ふ。印度以外にはああいふ人はいくらしても出ない。さうして印度にああいふ人が出て來たので、印度といふものが、また世界的な使命において、何か果すことがあると、私は信じて疑はないのである。

斯様に印度風とシナ風とが、すべて違つてゐる。哲學や宗教の點においても、シナ人はいかにしても印度のにはおよばない。總て思想・理念・哲學・宗教論理と云ふ方面からは、シナ人は印度的なものに反抗をしない、反駁はしない。ただ實際の面において、シナ人は先祖の祀を絕つことには不孝この上ないと信仰して居るのであるから、此點を强調して極度に佛教に反對するのである。それで佛教がシナへ來てはシナ民族の思想と同化することになつた。卽ち佛教は印度的なものは印度的としてもつてはゐるが、同時にシナ風のものをとり入れて、シナ化したのである。さうしてシナ佛教といふものが出來上つたのである。

それでシナの民族と印度で成立した佛教が如何様に融合したかといふと、一方では禪宗に、他の一方では淨土系の念佛になつたのである。勿論、シナには天台とか眞言とか三論、華嚴なども出て來て居り、そして華嚴や天台や三論や唯識の方面において、非常に偉い人が出て、さう云ふ人がシナの民族の間に出て來たといふことは、われ〳〵東洋人の誇りとしてよからうと思ふのであるが、佛教のそれ〴〵の方面は、ある意味でいふと、シナ民族心理そのものを

地盤として自然に出來上つたといふよりは、寧ろ印度のものを移して來て、シナの地面で作り上げたと云つてよいものがある。つまり朝顏なり何なりを西洋へもつて行くと、そのつぎのつぎの年はモウ日本のやうな朝顏として咲かないといふのと同じやうに、シナに出來た華嚴など云ふ佛教は、その地の偉い頭をもつた人の間で育て上げられて、勿論シナ風ではあるが、尙幾分の印度性をもつて居る。シナの土地で出來上つたは上つたが、尙もとよりの性格を忘れないで居る。それで徹底的にシナ民族的靈性そのものからの發展となるには、佛教はまた一段の轉化を要したのである。これが天台や華嚴などの佛教が賢首大師や智者大師の後を繼いで偉大な人物を生じなかつた所以である。

天台でも華嚴でも、ああいふ見事な宗教思想的體系が印度系思想の上に作り出されたと云ふことは、シナ的天才で始めて可能であつたと云つても、それでも尙シナ的靈性そのものからの發生でなかつたと見えて、それ〴〵の開祖以後今一層の發展をしなかつた。さうなるには、もつと〳〵シナ民族の宗教意識が深く掘り下げられて、そこから芽生えるものを捉へなければならないであらう。普通には外から移し植ゑられて、それが根を下したと云ふことに考へられるが、吾等は、さう考へるよりも、移し植ゑられたと云ふものの緣を借りて、本からその土地にあつた種苗が——或は靈性が働き始めたのだと云ふやうに見たいのである。外から來たと云はれるものに重點をおくよりも、內に在つたものが主體となると云ふ考の方が事實の眞相に徹するのではなからうか。

この理由でないと、禪や念佛がシナに芽生えて、次第にその大をなしたと云ふ史實を解明出來ないのである。禪や念佛はシナ民族的靈性から直接に出たと謂つてよからう。但し禪は日本においてのやうに民族生活の眞只中に這入り込まなかつたと云ふことは、シナ民族生活のどこかにまだ禪と完全に渾然として一つ流れとなり得ないものがあるのではなからうか。シナ民族的靈性の一面はたしかに禪の上に見られる。さうでないと禪そのものもシナに出來ぬわけ

である。が、シナ民族心理の一角には深く因果の信仰がくひこんで居るところがあると、自分は信じて居る。それから念佛であるが、これは禪よりもシナ的靈性の發揚であると云つてよい。念佛に關するお經はもとより印度から來たが、念佛宗とも云ふべきものはシナでないと出來なかつたのである。さうして此二つが日本に這入つた。さうして日本的靈性はそれを日本のものにして、二つとも日本的特異性をもつやうになつた。

3　日本的靈性と佛教

印度の佛教がシナを通つて日本へはひつた。日本はそれまでにもシナ文化の影響を受けて來たので、佛教は何事もなしに日本に取り入れられると思はれた。ところが、さうでなくて派が分れた。取り入れにつきて、論爭があつた、政爭があつた。論爭は論爭として、政爭のあつたことは不幸な事象であつた。が、何れにしても佛教は日本へはひつた。華嚴も天台も三論も唯識も倶舍もはひつた。はひつたと云へば、はひつたのであるが、今日はそれらの宗旨は理論として研究はせられるが、吾等日本人の實際の生活の中へは少しもはひつてこない。奈良時代に繁昌したとも云へば云ふものの、何れも上層階級で、概念的にか、然らざれば享樂的に流行したに過ぎないのである。印度から直接に佛教が日本へ傳來したならば、どんな風に、それが受取られたであらうか。それは固よりわからぬが、シナを通つて來たときとは、大にその趣きを異にしたであらう、それに違ひない。併しシナを通つて來たので、日本は何かと云つても、遂に受け入れることになつたのである。

それでも移植の初期には、佛教は前記の如くに、中〻日本的なものにならなかつた。シナの佛教と云ふ風貌を帶びて居た。日本的靈性はまだ佛教を通して現はれると云ふことにはならなかつた。

佛教がシナを通つて日本へ這入つて來たといふ歷史的事實には、何かの計らひで、何かの意味があつたかも知れないと思はれることがある。さうまで云はないでもよいかも知らないが、とにかく中央アジアを通つてシナ本土へ來て、それから日本へ來て、日本に落著いた佛教である。その佛教は所謂る外來底でなくて、日本へ落著いて、日本的靈性の洗禮を受けた佛教であるから、印度のものでも、シナのものでもない、日本の佛教といふものである。日本的になつたと云つても十分でない、日本靈性の肯定であると云ふべきだ、さうしてそれと同時にまた東洋性をもつものであると云ふべきだ。なぜかと云ふに、印度で發生した佛教は固より印度性をもつて居る。それが中央アジアを通つたので又その地方性をもつて來たが、それからシナで一大轉換をやつたので、シナ性は十二分にある。さうして最後に日本にはひつて來て日本的靈性化したので、日本佛教はすべての東洋性を持つて居ると云はなければならない。ただそれだけでない、佛教は南アジア方面をも通つて來た、而して南方的性格をもその中に包藏して居るのである。「日本」佛教なるものは、それ故に、北方民族的性格も南方民族的性格も、印度的直覺力もシナ的實證心理も、皆共に具有して居るのである。而してそれらの特殊の性格が只雜然として物理的・空間的に日本佛教中に並列して居るのでなく、日本的靈性が中樞になつて、それらを生かし、働かして居るのである。「大東亞」を引くくつて一つにして、それを動かす思想がどこにあるかと云ふと、それは「日本」佛教の中に探がすより外あるまい。勿論、佛教そのままの形では諸方へ持ち出しても役に立つまいが、その中に流れて居る渾然たる日本的靈性なるものを見付けて、それを近代的思索の方法で宣布しなければならぬ。日本的靈性には世界的に生きるべきものを包攝して居るのである。この點につきては、又別に論ずべきであるから、今は略して、日本佛教の中にどんなものがあるかを見ることにする。

佛教は印度で亡びたから、そんなものは日本には用はないと云ふやうな考をもつものも時にはある。これほど淺膚

な議論はない。形だけを見て、その形を動かして居るものを見ないと、こんな考が出ることもある。殊に印度では、佛教と云ふ宗派は消えたやうである。傳統的カスト制に反對した佛教は政治的勢力を失つた。これは已むを得ぬが、その精神は今日でも他宗派の中に取り入れられてある。ガンディの如きは實にこの精神に生きて居る人の一人である。

佛教が印度で首尾よく行かなかつた主なる原因は、佛教が餘りに抽象的に概念化して、生活そのもの卽ち大地に根ざした生活と分離して來たからの事である。靈性はどこでもいつでも大地を離れることを嫌ふ。靈性は最も具體的なることを貴ぶ。何が具體かと云ふと、哲學的には中〻の問題であるが、此處で云ふのは、常識での範圍でのことである。山を山と見、水を水と見るのが、具體的な見方なのである。水を冷、湯を暖と感ずるのが具體的な感じ方なのである。大地を離れぬと云ふのもそれである。有が無で、無が有であるとか、心がどうの、意がどうの、識がどうのと云ふのは、抽象的である。すべて『中論』や『唯識』などで論じて居るところの思想は皆概念的で、大地を離れて居ると見てよい。脚實地を踏まざる底のものである。佛教が自己の行爲に對して規制を加へて居る限り、卽ち僧伽的生活を嚴守して居る限り、佛教の生命はある。それに、何かの意味で、倦怠を覺えたりする時節が來ると、思想的遊戲が行はれる。固より思想も行爲であり、生活である。その點で具體性をもつのであるが、その思想が思想として大地との繫がりを離れて、風船玉の如くなると、人に對しての迫力を失却する。此に活句と死句とがある。佛教は印度で死句となつた。が、幸ひにそれがシナへ來て、シナ民族の實證性實義第一主義の中に再生することになつた。

シナは四書五經の國である。シナには『韋陀(ヴェータ)』もなければ『優波尼沙土(ウパニシャッド)』もない、『華嚴經』もなければ『摩訶婆羅多(マハーバーラタ)』もない。印度民族の持つ奔放な想像力と幽遠な思索力とは、シナへ這入つて五常五倫の平常道に結び付くとき、

始めて何かの役に立つものとなる。役に立つとは實義第一主義である。利用厚生はシナ民族の理想である。佛教も現世利益でなければならぬ。

印度の空想と思惟力とがシナの平常道に融合して、それが日本へ來て日本で生長したのだから、いはばすべて御馳走のうまいところをみな吸ひあげたといつてよい。さうしてそれが一方では禪となり、他の一方では淨土系思想として現はれ、念佛として受け入れられた。日本の佛教は——牛乳の一番いいところをクリームと云ふ、それがバター、チーズとなるのであるが、印度流には醍醐といふ——この醍醐が日本佛教の禪と念佛なのである。禪と念佛がとりあげられると、日本の佛教はその大體を盡くすことになる。日本的靈性の佛教に加はつて、それを活かして居るところは、實に此處にあるのである。

4　鎌倉時代における日本的靈性的自覺の發現

佛教は、鎌倉時代に來るまでは、まだ十分に日本的靈性の所產とならなかつた。傳教大師や弘法大師も中〻えらい御祖師で、こんな御方が素地を作つておかれなかつたら、鎌倉時代のために、機緣が出來上がらなかつたと思ふが、それでも天台や眞言は日本國土の中までは浸透しなかつた、上層部だけの概念的なものでしかなかつた。なるほど眞言は(天台もその中に入れて)、「神道」と或る種の抱合を遂げたことによりて、修驗道なるものが發展した。修驗道は、一方では神道であり、他方では佛教である。日本的靈性の外廓に觸れたものと云つてよい。眞言は或る意味では日本民族の宗教意識を握つて居る。併し眞言の最も深いところは印度的である。概念性に富んで居るので、日本人の多數はそこまでは十分に到り得ない。却てその外廓の相貌を捉へて、それに或る方面の神道的解釋を加へて、それで

靈性の效能力が十分に出たものと考へて居る傾きがある。鎌倉時代になつて、政治と文化が、貴族的・概念的因襲性を失却して、大地性となつたとき、日本的靈性は自己に目覺めた。

禪が鎌倉時代に這入つて來たと云ふことは、時機相應であつた。這入るべき時に這入つて來たわけである。鎌倉時代は、私の考へでは、日本靈性のもつてゐるもつとも深奥なところが發揮せられた時代だと思ふのである。それまでは、日本民族の靈性といふものは一寸頭を擡げたにすぎないが、鎌倉時代になつて、それが根本から動いて自ら主體性を持つやうになつた。日本の歴史を見て居ると、外國でもさうかも知らないが、何か外來の事變に出くはすと、内に藏せられて、今まで氣のつかなかつたものが、忽然首を動かして、事物の表面に搖ぎ出て來るのである。何か刺戟をもたぬと心の働きの鈍るのは、個人生活の場合固よりさうであるが、集團生活でも實に此の如きものがあるのである。鎌倉時代に、それまで永いあひだ外國との交通が途絕して居たのが、また始められたと云ふ事實は、日本文化發展史上、決して見逭すべきでないと思ふ。平安時代が政治上に崩壞的氣勢を示し、文化的に爛熟期をすぎて頽廢期に入つたとき、何かの衝動が與へられないと、民族精神は萎靡不振、遂に取り返しのつかぬほど腐敗するのであつた。そこへ大地の聲が、農民を背景とする武家階級から、擧がつて來た。そこへ南宋を壓迫した勢で、日本の西邊を侵し來らんとする蒙古民族の猛進が頻繁に傳はつてくる。入宋の僧侶達は新しき大陸の空氣を呼吸して歸つてくる。今まで沈默を守るより外なかつた庶民階級の思想と感情が、武家文化――大地精神――を通じて聞かれるやうになる。何か日本民族の靈性そのものの響が此間に鳴りわたらなければならぬのである。果然、武家階級は禪道に入り、庶民階級は淨土思想を創案した。武家文化は更に公卿文化を統攝することによりて、禪精神をして日本人の生活及藝術の中へ深く浸透せしめて行つた。一方淨土系思想は日本靈性の直接顯現として大地に親しむものの中に結實した。

平安時代は何と云つても女性文化時代である、或は公卿文化時代と云つてもよい、大宮人(おほみやびと)全盛期である。日本精神と稱へられるものの一面が遺憾なく發揮せられて居る。平安時代を通過しないと、日本精神のこの方面が出なかつたかも知れぬ。この時代は奈良時代の豪壯雄大なるに對して如何にも纖細優美であつた。文學の方面でも女性文學が王座を占めて居た。紫式部、和泉式部、清少納言などの名は、日本人として知らぬもののないほどである。さうして吾等は是等の女性を有つて居たことを誇りとするものである。佶倔聱牙の漢文字に對抗して、「女もじ」を考へ出して、それを自由自在に驅使して、柔かく細やかな感情を表現した平安朝時代の女性は實に偉かつた。男子もまた彼等の跡を逐つて女のする文學を男もするなりなど云つて土左日記などを書いた。平安朝の女性は獨自の世界を開拓した。自然に對する優しい心持、自然界景物の時節につれて遷りかはる容態に細かく觸れて行く神經――こんなものは日本女性ならでは持ち得ないとさへ思はれる。平安朝の女性は此點で實にえらかつた。

假名文字の發達がどの位日本思想の獨自的展開に資することがあつたかは十分に認識する必要がある。漢文字と漢文學とに支配されて居る限り、日本思想は自由な立場におかれない。江戸時代に國學が旺んになつて自らの主張を持つやうになつたのも、假名文字に負ふところがある。屈伸に自由でなく、連結に緊密を缺く漢文字では、思想の表現は自らそれに制せられる。自ら作つた道具で自らをくくることは、人間萬事の所爲の上に現はれる。近代の思想も、自分で作り出した科學と技術と機械とで自由を失つて、却て自らを破壞に導いて居るではないか。假名文字がなかつたら、日本は明治維新の大業を成しとげ得なかつたと思ふ。外來の文學・思想・技術等は何れも、假名文字の屈伸性・彈力性・連結性などによりて、國民精神發展の上に自由に取り入れられたのである。この事實を考へて見ると、吾等は平安朝女性の創造的天才に對して、十二分の謝意と敬意とを表すべきである。

萬葉假名と云ふやうなものが、いつまでも傳承せられ得べきものでないことは、わかりきつたことであるが、平安朝女性が擡頭しなかつたら、あれほどに早く假名文字が使用せられて、所謂る女性文學なるものも出來上がらなかつたと思ふのである。文學が男性の手にのみ委ねられて居たなら、日本文化は漢文學の壓迫的勢力から、容易に脱却し能はなかつたに相違ない。漢字・漢文・漢文學には、またそれに獨自の腕力があり、妙趣があり、情緒・色彩など、中々棄て難きものがある。が、日本はシナでないから、シナの延長であつてはならぬ。日本魂は當時の日本女性によりて發揚せられたと云はなくてはならぬ。

女性文化の缺陷は、しかし、その長處そのものが、それなのである。和らぎはよいが、時には骨がなくてはならぬ。柔か味はよいが、「女々しさ」は餘り歡迎できぬ。泣くも亦妙だが、何時でも「涙ぐましい」では埒があかない。日本民族の感情的性格は女性によりて十分に代表せられて居るが、吾等の實際生活は感情だけではいけない、理智も入用だし、又靈性の動きもなくてはならぬ。女性は感覺性と感情性とに富んで居るが、論理と靈的直覺に缺けて居る。論理の方面はとに角として、靈的直覺がなくては、日本民族も世界文化の向上に資すべき何ものをも持たぬと云ふことになる。平安朝時代ではその機がまだ熟して居なかつたのである。感覺から感情、感情から靈性と云ふ順序で、次第に深まり行くには、どうしても、いくらかの年月も要るし、又政治的に社會的に幾多の試錬を通過しなければならぬ。女性文化は箱庭で出來る、溫室性をもつて居る。平安朝時代は日本が箱庭式に生きて居た時代である。日本民族の女性的性格の方面の發展するに最も好都合な條件を備へた時代である。風にも當らず、雨にも濡れずに育つ苗はかよわい。頑强で根づよい大木は、どうしても暴風雨に曝されて深く〳〵大地に根を張らなくてはならぬ。こんな强靭な根幹は、「物のあはれ」の世界では生長せぬ。「物のあはれ」は今一度試錬を經過しなければならぬ。女性の感覺及

感情はまだ日本靈性の上皮部所屬である。これが破れて靈性そのものの中に割り込まなくてはならぬ。而してそこで開けた直覺の眼を通して、感覺や感情の世界が再檢討せられなくてはならぬ。さうなると今までの直覺の世界はまだ徹底したものでなかつたことがわかる。感覺も感情もその直覺性において靈性の働きと一貫するものがあるが、さうして此故に前者が後者と混淆せられてしまふこともあるが、識者は留意して此過ちを犯さないやうにしなくてはならぬ。

平安朝時代の女性的感覺性と感情性の上皮層が崩れて、靈性の中樞が働き出たのは、鎌倉時代である。卽ち鎌倉時代で、日本民族のもつて居る宗教意識が自己肯定をやつたのである。奈良朝時代及びそれ以前には、佛教は吾等の祖先を動かして、法隆寺・東大寺など云ふ建築を創作し、又大佛などを鑄造して、日本人の持ち得る美術感覺と感情とにその表現を與へた。そこには或は雄大な或は整美した宗教的情緒の發露を見るのであるが、まだどうも日本靈性そのものの現はれとは感じられぬものがある。又平安初期における佛教の興隆の如きは、如何にも光耀ある宗教的色彩を示すものであるが、それでも概念的で抽象的で有閑者的遊戲氣分を持つて居るやうに思はれてならぬ。漢文學が自由に驅使せられ、印度思想が縱橫に論議せられ、各種の法式・儀禮・講會などが行はれて、一見大に宗教的情景を呈するのであるが、何となく空虛な心持がほの見えてならぬ。まだ日本的靈性の眞劍な發揚がなかつたのである。

平安朝文化の崩壞は種種の原因によるものであらう。殊に政治と云ふべきほどのものでないにしても――その上に起つた事變によることであらう。が、眞の原因は文化そのものを作つて居た思想の中に行きづまりがあつたからである。卽ち公卿文化――女性文化・概念性の文化――は大地に根ざして居ない、所謂る靈性の上皮部に浮動して居るものであるから、それだけでは何時までも自體を維持して行くわけにはいかないのである。自分自身の力を自覺するに

しても、一たびは崩壞の機會を經過しなければならぬのである。それには何かの條件で對外的なものにぶつからなくてはならぬ。鎌倉時代は丁度そんな機會と條件とを與へてくれた。

シナからの消息は、遣唐使取り止め後も、シナからの商船によりて折〻傳へられて來た。それが鎌倉時代になつて此方からも僧侶が渡宋するやうになつてから、彼地の政治的事情はいくらかづつわかつて來た。時代が次第に進むにつれて容易ならぬ事態が何時我邦へも襲ひ來るかも知れぬと云ふことも、傳はつて來たに相違ない。さうでなければ、日蓮上人の如き豫感の出て來る理由はないのである。果して然りとすると、平安末期の騷動、政治や經濟上の不安、人心の攪亂、それに加へて國難到來の豫期では、物の哀れを鑑賞してのみ居られなくなつた。國民は何か靈性の上に深き震動を感じ始めたに相違ない。固より此の如き根源的なものは有意識的に感じられるものでない。人間はこんな場合では——殊にまだ何等深刻な宗教意識の覺醒を經驗したことのない民族の間では——只何となく一種焦躁の念に驅られるに過ぎないであらう。さうしてこの焦躁不安の心持はただ在來の表現方法でそのはけくちを見出したに過ぎなかつたであらう。

これは詳細に各種の文獻、殊に文學的作品につきて檢討して見ないと、いけないのであるが、自分の感じでは、元寇來襲と云ふ歷史的大事變は、我國の上下を通じて國民生活の上に、各方面にわたりて、並〻ならぬ動搖を生じたものであらう。各種の動搖の一つで、精神的方面には、わが國民は自分等の國と云ふことについて、深く考へさせられたことと思ふ。神道家が「神道」——我國の神の道——と云ふものを意識し始めたのも鎌倉時代である。それまでにも神の道と云ふことも考へられたらうが、それが殊に外國と云ふものを意識しての上でなかつたらうと思ふ。親鸞聖人が殊にわが國の教主として聖德太子を認め出したのも、漢土傳來の佛教と云ふことに滿足しなかつたからである。

日蓮上人の如きは此點において最も鮮明な意識を持つて居たことは、誰もの知るところである。日本民族の靈性生活史とでも云ふべきものが書かれるなら、鎌倉時代にその中心をおくべきであると、自分は信ずるのである。

二　靈　性

1　現實の否定

靈性の動きは現世の事相に對しての深い反省から始まる。この反省は遂には因果の世界から離脱して永遠常住のものを攫みたいと云ふ願ひに進む。業の重壓なるものを感じて、これから遁れたいとの願ひに昂まる。これが自分の力で出來ぬと云ふことになると、何が何であつても、それに頓著なしに、自分を業緣又は因果の繋縛から離してくれる絕對の大悲者を求めることになる。

業の重壓を感ずると云ふことにならぬと、靈性の存在に觸れられない。これを病的だと云ふ考へもあるにはあるが、それが果してさうであるなら、どうしても、その病に一遍とりつかれて、さうして再生しないと、宗教の話、靈性の消息は、とんとわからない。病的だと云ふ人は一たびもこのやうな經驗のなかつた人なのである。病的であつてもなくても、それには頓著しなくてもよい。とに角、靈性は一遍何とかして大波に搖られないと自覺の機緣がないのである。平安朝時代には、日本人は餘りに原始的であつた、又感覺的であつた。感情の世界へもいくらか這入つたが、まだ靈性には觸れなかつた、物のあはれに止まるより外なかつた。

物のあはれではまだ感情の世界にうろ〳〵して居るものと見なければならぬ。そこには靈性のうごきが認められぬ。自己と云ふものの源底を盡くして居ない。云はば、まだ病氣にかかつて居ない、自己否定の經驗がない。病氣と云ふはこの經驗のことである。普通に云ふ病氣は肉體の否定である。この否定で肉體の實在に逢著する。ここに人間と他の生物との差等を見うるのである。宗教意識はここで始めて息吹し始めるのである。業の重さはここまで來ないと感ぜられない。素樸な原始的生活を送つて居る限り、人間は嬰孩性を出ない。神ながらの世界は一たび反省せられなければならぬ。この反省・病氣・否定・經驗とを通過して後の生活は、もはや原始性及嬰孩性と云ふものの範疇には入れられぬ。ここで感ずる物のあはれは、平安時代の歌人が感じたものよりも徹底して居る。物そのものの眞實底に觸れて居る。平安時代の歌人はまだ燈影裏に行くものである。南泉一株花(本書頁一二〇參照)に云ふやうに、まだ「時の人これを見ること夢の如くに相似たり」と云ふべき境涯である。わかつたやうでまだわかつて居ないと云はなければならぬ。

2　超個己性の人

感覺や感情も、それから思慮分別も、もと〳〵靈性のはたらきに根ざして居るのであるが、靈性そのものに突き當らない限り、根なし草のやうで、今日は此岸、明日は彼岸と云ふ浮動的生涯の外に出るわけに行かない。これは個己の生活である。個己の源底にある超個の人にまだ御目通りが濟んで居ない。かう云ふと甚だ神祕的に響き、又物の外に心の世界を作り出すやうにも考へられようが、ここに明かな認識がないと困る。普通には、個己の世界だけしか、人々は見て居ない。全體主義とか何とか云つても、それは尚個己を離れて居ない、その繫縛を完全に受けて居る。超個の人は、既に超個であるから、個己の世界には居ない。それ故、人と云つてもそれは個己の上に動く人ではない。

されぱと云つて萬象を撥つて、そこに殘る人でもない。こんな人はまだ個己の人である。超個の人は個己と緣のない人だと云ふことではない。人は大に個己と緣がある、實に離れられない緣がある。彼は個己を離れて存在し得ないと云つてよい。それかと云つて、個己が彼だとは云はれぬ。超個の人は、そんな不思議と云へば不思議な一物である、「一無位の眞人」である、「萬象之中獨露身」である。此人が感ずる物のあはれが日本的靈性の律動である。

この超個の人が本當の個己である。『歎異抄』にある「彌陀の五劫思惟の願をよく〳〵案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と云ふ、この親鸞一人である。又「百條法話隨聞記」(信道、昭和十九年四月號)にある「この界にわろき者はわれ一人、地獄へ行くもわれ一人、淨土へまいるもわれ一人、一切みな一人一人と覺へにける」と云ふ此一人である。眞宗の信者は此一人に徹底することによりて、日本的靈性のうごきを體認するのである。

此處に眞宗的又は淨土系的日本靈性と禪的日本靈性との動きに、相異つた方向又は方面を認めることが出來る。前者はいつも個己の方向に超個の人を見、後者は超個の人の方向に個己を見るのである。それで臨濟は「一無位の眞人」と云ふ。ここには知性的な響きがきこえる。眞宗では「親鸞一人」又は「われ一人」と云ふ。個己の姿が現はれて居る。固より禪の場合でも一棒一喝の上に個己を出現させて居る。また眞宗の方でも「南無阿彌陀佛のみぞ」と云ふのである。が、教學全體の立方(たてかた)から云ふと、禪は知性的——一般に云ふのとは違ふが——その方面に轉進して行き、眞宗は情性的方面にその經驗を傾かしめる。知性的なところには、いくらか概念性のものが加はつて來る。情性的なところには、具象の一一に取りすがる。一般には、禪者は淨土系思想を解せず、念佛しての極樂往生がその窮極だと思ふのが、それだとして居る。禪者には淨土往生の念佛はわかつても、眞宗のわれ一人のための本願はわからぬ。併し方向の異なるところに餘り囚へられないで、日本的靈性は、超個の人で又個己であると云ふところに、自覺があり

さへすれば、それで事足ると云ふことがわかればよいのである。

超個の人(これを「超個己」と云つておく)が個己の一人一人であり、この一人一人が超個の人に外ならぬと云ふ自覺は、日本的靈性でのみ經驗せられたのである。印度で發展した淨土系思想はシナへ來て一宗建立の基礎概念となつたが、千年以上の日月を經過しても、眞宗的淨土思想には轉出しなかつた。シナ民族の心理には超個己卽個己、個己卽超個己の端的を攫むものが十分に出現し得なかつた。もとよりこれは思想として又は或る種の直覺として、說取せられ見取せられたが、一人一人の往生と云ふことは十分に意識せられなかつた。眞言系の思想には、法身說法の說、卽身卽佛の說などがあつて、餘程眞宗的淨土系思想に近よつて居る。が、まだこれが情性的方向に把握せられてゐないやうである。情性的と云ふのは、情性的直覺とでも云ふ心持なので、個己の超個己的經驗の義である。經驗と云へば個己の上でのみあり得る事象であるから、超個己的は意味をなさないとも考へられる。が、此經驗は個己の限られた意識の上だけでは生じ得ないもので、どうしても超個己的なものを入れて見ないと解せられないのである。これを信と云つて、普通の知又は解又は自覺など云ふものと區別するのは、その理由ここにあるのである。他の宗教では「神の天啓」と云つて、人間理智の限りでなく、唯そのままに受け入れるべきであると云ふ。宗教意識の受動性は實に此處に在るのである。それはとに角として、日本的靈性には情性的なものが多分にあつて、その動きには、いつもその方面をたどるものがあると云ふべきではなからうか。

3　日本的靈性なるもの

日本的靈性は個己の情性的方面に發動すると云ふべきものがある。それはシナの淨土系思想が日本で生育すると、

間もなくその方面に向つて進行したと云ふ事實の上に看取せられる。法然上人が淨土一宗を創めると云はれて、幾程もなく親鸞聖人はその中に含んで居るものを意識的に抽出したのである。彌陀の本願が一般性の範圍を出ない限り、日本的靈性はまだ十分に響應しなかつた。卽ち後者は自らの殼を破つて、その中から飛び出ることをしなかつた。それは「一人一人」と云ふ最も具體的に根源的なものが動かなかつたからである。根源的と云ふと何か抽象的な一般的な概念的な論理上の假定又は要請のやうに思はれるが、それは物事が對象的に考へられての事である。「根源的」が情性的で個己そのものであるとき、それ以上に具體的なものはないことになる。これが「一人一人」である。「親鸞一人のためなりけり」である。親鸞聖人がシナに出ないで日本に出たと云ふことに意味がある。法然上人につづいて同時に出たと云ふことにも意味がある。實は法然と親鸞とを一人格と見るのが正當であらう。親鸞の背後にはシナにおける如き淨土教の千年がなくて、日本的靈性發生の千年があつたと云ふことに意味がなくてはならぬ。それが鎌倉時代であつたと云ふところに、また鎌倉時代の日本靈性史における意味を見出さなくてはならぬのである。

日本における親鸞の出現がシナにおける賢首大師や智者大師の出現のやうであつたら、彼の教說は華嚴や天台のやうに永續はしなかつたであらう。賢首も智者も東洋における偉大な宗教的思想家として、吾等の誇りではあるが、彼等にはまだ全く印度的なものが拔け切らなかつた。シナ民族の精神そのものからの土著的發生でなかつたと云ひ得るものがあるではなからうか。然るに親鸞の「一人一人」的經驗は日本民族の精神的生活卽ち靈性自體からのものであつたので、日本民族の心理に深く働きかけて行つたのである、實に行きつつあるのである。

法然上人——親鸞聖人——の靈性的經驗は實に大地から獲得せられたもので、その絕對的價値は亦此に在るのである。さうして此大地的靈性の活躍は鎌倉時代で始めて可能なのであつた。今までの日本靈性は、傳教大師や弘法大師

や其外の宗教的天才によりて幾分か動き始めて居たことは確かであるが、まだ十分に大地との關聯を持つて居なかつた。卽ち十分に具體性を持つて居なかつた。個己が超個己との接觸・融合によりて自らの存在の根源に目覺めて居なかつた。それが親鸞の世界で始めて可能になつた。彼はいくらかは公卿文化の產物ではあつたが、彼が個己は越後でその根柢に目覺めたのである。京都で法然上人によりて始めの洗禮を受けたのであるが、それはまだ超個己の人には觸れて居なかつた。後者は彼が京都文化のまだ到り及ばなかつたところに定住したとき、始めて働き出したのである。彼が、具體的事實としての大地の上に大地と共に生きて居る越後の所謂る邊鄙の人〻の間に起臥して、彼等の大地的靈性に觸れたとき、自分の個己を通して超個己的なるものを經驗したのである。法然によりて如何ほどの信心を喚起したにしても、京都文化以外に出る機會がなかつたなら、他力本願の親鸞も傳敎・弘法以上に出られたかどうか、甚だ危ぶまれるのである。「親鸞」はどうしても京都では成熟出來なかつたであらう。京都には佛教はあつたが日本的靈性の經驗はなかつたのである。

4 『歎異抄』における日本的靈性的自覺

それ故に、親鸞宗の本領は『敎行信證』にあるのでなくて、その『消息集』、その和讃、殊にその『歎異抄』にあるのである。眞宗の學者は『敎行信證』を以て無上の聖典のやうに見て居るが——それも尤もであらうが——親鸞の眞骨頂にはそこで見參すべきでなくて、彼が何となく吐露した言語の中に直覺すべきものがあるのである。『敎行信證』には、彼の公卿文化・敎相哲學・學者氣質の殘滓がある。それは彼の實質を作り上げて居るものでない。もしそれだけで彼を判斷しようとする人があるなら、自分はその人の靈性的自覺においてまだ足りないものがあると云つても差

支なからうかとさへ思ふのである。

『歎異抄』に左の文句があることに注意したい。

「各〻十餘箇國のさかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめたまふ御こゝろざし、ひとへに往生極樂の道を問ひきかんがためなり。然るに念佛よりほかに往生の道をも存知し、また法文等をも知りたるらんと、心にくゝ思し召しおはしましてはんべらんは、大きなる誤りなり。若し然らば南都北嶺にもゆゝしき學生たち、多く座せられて候なれば、彼の人〻にも逢ひ奉りて、往生の要よく〳〵きかるべきなり。親鸞にをきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられ參らすべしと、よき人の仰せを蒙りて、信ずるほかに別の子細なきなり。念佛はまことに淨土にむまるゝたねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。總じても て存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされ參らせて、念佛して、地獄におちたりとも、更に後悔すべからず候。

其の故は、自餘の行をはげみて佛になるべかりける身が、念佛を申して、地獄にも墮ちて候はゞこそ、すかされ奉りてといふ後悔も候はめ。いづれの行も及び難き身なれば、とても地獄は一定棲家ぞかし。彌陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の說教虛言なるべからず。佛說まことにおはしまさば、善導の御釋虛言したまふべからず。善導の御釋まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然の仰せまことならば、親鸞が申す旨またもておなしかるべからず候歟。詮ずるところ、愚身の信心にをきては、かくの如し。このうへは、念佛をとりて信じ奉らんとも、また捨てんとも、面〻の御はからひなりと。云〻。」

この教文で覘ひ知られることは、第一に親鸞の宗旨の具象的根據は大地に在ることとである。大地と云ふは田舍の義、百姓農夫の義、智慧分別に對照する義、起きるも仆れるも悉くここにおいてするの義である。大地が政治的・經濟的に意味をもつものである事實は云ふまでもないのであるが、またこの事實によりて、大地は吾等の肉體そのものであることも了解出來るであらうが、親鸞宗の大地はその宗教的意義卽ちその靈性的價値である。この價値は京都的公卿的上皮部文化からは出て來ないのである。「各〻十餘箇國の境を越えて、身命を顧みずして、尋ね來らしめ給ふ」と云ふのは、決して徒爾ではないのである。時代の背景を想像して常陸地方からはる〴〵上京して來た田舍の人〻を考へて見ると、親鸞と彼等との關係が決して概念的・形而上學的・言語文字的なものでないと云ふことが看取せられる。彼等のつながりは大地的であつたのである。「南都北嶺の學者達」の間では見られなかつたものが此に在ると云はなければならぬ。親鸞が京都を離れる機縁を失つて居たなら、こんなにまで、彼の心は大地に喰ひ込まなかつたであらう。

彼は始めて越後に流されたとき、どんな生活を送つて居たらうか。天台や眞言のお寺に居たものではあるまい。別に一小庵と云ふほどのものさへ持つて居なかつたであらう。彼は一個の俗人として在家的生活を送つたものと推測してよからう。彼は生活の業として何をやつたであらうか。農業に從事するより外なかつたではないかと思はれる。と に角、親鸞は一介の乞食坊主として百姓の間に生息したものではあるまい。彼は法然によりて得たと云ふ信心を實際生活の中に錬磨しようとは考へなかつたのであらうか。彼は叡山に居たときのやうに依然として其信仰を文字の上に檢討しようとはしなかつたであらう。彼は當時旣に「南都北嶺の學者達」の一人ではなかつたのである。『教行信證』

など云ふ書物を著はして見たいなど云ふ野心は露ほども持つて居なかつたであらう。念佛で往生する途の外に何ものをも持たなかつた彼は、此途を日常生活――俗人的・在家的・肉食妻帶的生活――鋤鍬と大地との交渉において味はれる生活――の上に踏みしめて見ようとはしなかつたであらうか。彼は商人となり得なかつたであらう。獵師とも漁夫ともなり得なかつたであらう。又彼は工藝的生涯を試みるべき心理の持主であつたとも推せられぬ。又更に江戸時代の牢人のやうに手習や讀書を村のものに教へ得る機會があつたとも思はれぬ。その時代の田舍にはまだそんな要求があり得なかつたらう。それから又彼は地方の權力筋と結託したと云ふ形跡もないやうである。武士階級との關係があつたと云ふこともないやうである。親鸞は、どうしても、一個の百姓男として、他の百姓の間に伍して、靜かに念佛の生活を生き抜かんとしたものと考へるのが、一番安全で妥當な推測だと、自分は思ふ。關東から京都へ尋ねて來た人達は決して權力筋でも知識人でもなかつたと云ふ事實を參考しなければならぬ。親鸞は無名の一愚禿として在家的生活の第一歩を越後の田舍で大地の一點に踏み出したのである。さうして彼は此歩みを關東へと續けたのである。彼がその跡を慕うたと云ふ沙彌教信は、實に此の如き生活を送つたものと考へられる。（遠州蓮華寺の禪勝房は亦此種のよき一例である。法然の章（第三篇「法然上人と念佛稱名」の頁一六〇以下）を見よ。）

5　日本的靈性と大地

大地の生活は眞實の生活である、信仰の生活である、僞りを入れない生活である、念佛そのものの生活である。それ故に、親鸞聖人は、法然上人の許で得たる念佛の信心を、流謫の身となつた機會において、大地生活の實地にこれを試さんとしたものに相違ない。京都に居る限り、此機會には決して逢著出來ないのである。流謫配殘の身となつた

彼は、得たり賢しと、自らの信心に對して試錬を此機に加へたのである。彼は「念佛のみぞまことなりける」と云つて、朝から晩まで空念佛のみを繰返しはしなかつたであらう。彼の念佛は實念佛であつた、卽ち大地に接觸した念佛であつた。鋤鍬を動かすものの間に交はつて自らも亦それを動かして居なかつたら、法然から獲たと云ふ信念は、實に「そらごと、たはごと」の一種にならなければならぬのである。越後における彼の生活は必ず實際に大地に卽したものであつた。彼が今までの所謂る清淨な生活――觀念性にのみ富んで居て、その中には何等の實證的なものを含まない生活――に甘んじなかつた事由は、その念佛を人間一般の生活の上に働き出さんと欲したからである。然らざれば何のための「肉食妻帶」かわけがわからないのである。彼は聖道門と淨土門との區別を、只「肉食妻帶」するとか、しないとか云ふところ、專修念佛と然らざるところにのみ見んとしたのではないのである。彼は實に人間的一般の生活そのものの上に「如來の御恩」をどれほど感じ能ふものかを實際の大地の生活において試驗したのである。ここに彼の信仰の眞劍性を見出さなければならぬ。彼には出家とか在家とか云ふものはなかつた。或は尙當時のイデオロギイを全然脫却し得なかつたにしても、彼の念佛觀・信心意識には、もはや舊時の「清淨な生活」など云ふものはなかつたのである。「煩惱熾盛」とか「地獄必定」とか云ふのは、何も生活形態の外貌にのみついて云はれるものではなかつたのである。それ故に、彼は概念性の生活を何の躊躇もなく振り捨てたのである。彼以後の眞宗教徒は、此點において尙しつかりした認識を持つて居ないではないかと考へられるのである。親鸞の中心思想は如來の本願に對しての絕對信仰であつて、その外のものに對しては――たとひそれが傳統的佛教の所説では如何にありがたきものであつても――それに對しては一顧をも與へ得べき餘裕を持つて居なかつたのである。

鈴木正三道人の言行を錄したる『驢鞍橋』に左の文句がある。

「師壬辰八月日、武州鳩谷(はとがや)寶勝禪寺に至る。時に近里の百姓等數十人來り法要を問ふ。師示曰、農業便ち佛行也。別に用心を求むべからず。各〻も體は是佛體、心は是佛心、業は是佛業也。然れども心向(こころむけ)の一つ惡敷故に、善根を作しながら還つて地獄に入らるる也。或は憎ひ、愛(かわゆ)ひ、慳(をし)ひ、貪(ほし)ひ抔と樣〻私(わたくし)に惡心を作り出し、今生日夜苦み、未來は永劫惡道に墮するは、口惜事に非ずや。然間、農業を以て業障を盡くすべしと、大願力を起し、一鍬一鍬に南無阿彌陀佛〳〵と耕作せば必ず佛果に至るべし。云〻。」（巻上、第九十八節）

これは幾千鍬を重ねることによつて業障を盡くし得ると云ふ義ではないのである。南無阿彌陀佛の一鍬每に幾百千劫の業障が消えて行くのである。鍬の數、念佛の數で、業障をどうしよう、かうしようと云ふのではないのである。振り上げる一鍬、振り下す一鍬が、絕對である、彌陀の本願そのものに通じて行くのである、否、本願そのものなのである。本願の「靜かな、ささやかな聲」は鍬の一上一下に聞えるのである。正三は禪者であるから禪語彙を用ゐるが、彼の無意識の意識は、深く親鸞宗の心に通ふものがあるのである。親鸞の念佛は大地から出て大地に還り行くものであつたに相違ない。彼は五年か六年かは知らないが、とに角、越後の生活で此處に徹するものがあつたのであらう。彼の常陸行は緣家の關係であつたか否かを知らぬが、彼は自らの所得底、卽ち無所得底を、經典の上に證して見んがため、そんな書物の入手可能な地方へ出かけたものではあるまいか。彼が靑年時の煩惱が再發したものと見てよい。『敎行信證』はかくして書かれた。が、また一方においては彼の言行人格から溢れ出た彌陀信仰の光は、周圍のものを感化せずにはおかなかつた。卽ち、敎團の如きものが自ら彼の身を圍りて成立しかけたのは、彼が在東國の二十年間であつた。在越後の數箇年がなかつたなら、此の如き事象は決してあり得なかつたであらう。

6　靈性のまことと深さ――一人

平安時代の「みやびをとこ」は「物のあはれ」を感ずることをしたが、そのまことに徹することは爲し得なかつた。鎌倉期の親鸞は「念佛のまこと」を見た、まことに觸れた。前者は花鳥風月にその懷を詠じたが、後者は大地の上に親しく起臥してまことそのものになつた。前者の生涯は感性的・情性的境地を出で得なかつたが、後者のは靈性の中にまで浸り込み得たのである。鎌倉時代に至るまでの日本人の精神生活は感性的直覺と情性的直覺を超出し得なかつた。是等の諸直覺面では吾等の祖先は驚くべき鋭敏さを示した。平安時代の各種の文學にそれを認め得る。これは畢竟ずるに女性的・貴族的で、本當の意味における現實性を缺いて居ると云つてよい。どうしても一度は頽敗の憂き目を見なければならぬ。併しこの頽敗によりて鎌倉期の更生或は新生が呼び覺まされたのである。日本的靈性の深さがどの位のものであるかが、試めされたのである。感性的・情性的直覺は靈性的直覺にまで深化せられたのである。「物のあはれ」は「念佛のまこと」に深められたのである。これは實に親鸞聖人の個己の靈性の上に生じた出來事であつた。超個己の人――この場合では彌陀の本願――は、いつも個己の靈性を通して自己肯定を行ずるものである。これが「ひとへに親鸞一人がためなりけり」の體驗である。「地獄へ行くもわれ一人、淨土へまいるもわれ一人」の宗教的意識である。平安時代までの日本人の夢にだも窺ひ知らなかつた境地であつた。「皮膚脫落して唯一眞實のみあり」と云ふこの一眞實が卽ち一人なのである。

この一人は大地によりて象徵せられるが一番手近なのである。大地の具體性が卽ち一人の具體性――他のものではどうしても置き換へられぬ性格――である。花鳥風月では四季のうつり變りがある。その移り變りが「物のあはれ」

の心理に呼應するのであるが、そこには大地の鈍重性・常住不變性・四季無頓著性など云ふべきものがない。時時に刻刻にその姿をかへるところに、感性は動き情性は戰くのである。これが大宮人の歌よみ心である。靈性はこの心を打破してからでないと現はれぬ。花鳥風月を拄へる大地に撞著するとき、靈性は輝き出るのである。一人の具體性は又一人の實在性である。これは人間が大地に還るとき始めて體認せられる。大宮人の住むてふみやこには大地はない。これは鄙人の踏まへるところである。日本靈性は鄙人の胸に花咲く。みやこの親鸞は一たび鄙人の愚禿にならなければならぬ。「藤井善信」は必ずしも配殘の身に加へられた汚辱ではなくて、親鸞の靈性を覺醒さする呼名であつたのである。

親鸞はお寺を作らなかつた。愚禿に相應なのは「草庵」であつて七堂伽藍ではなかつた。輪奐の美を極めると云ふのは都人の爲すことで、鄙人の與り知るところではない。念佛は草の庵が最もふさはしいのである。大きな屋根の下から漏れ出る念佛には虛僞が多く、空念佛の合唱には彌陀は耳を假さぬ。そこには一般があるが特殊はない。さうして特殊――一人――が本願の對象である。愚禿の信仰には殿堂ほど不要なものはない。今日の本願寺の如きものは祖聖の志を相去ること實に幾千萬由旬である。本山の祖師堂には愚禿は居ない。一人の親鸞は――もしそこに在ますとすれば――燈影裡で泣いて御座るに相違ない。併し親鸞宗の眞實性はある、殿堂から消え去つても、軒傾きかけて雨さへ漏らんとする妙好人の茅屋の中にいつも脈脈の命をつづけて居るから、それだけは安心であると云つてよい。妙好人――實に此名ほど親鸞宗に貴い呼名はない。一人はいつもその中に生きて居るのである。「ゆゝしき學生達」は祖師の信仰を繼承して行く人〻でないのである。

「念佛のまこと」――「親鸞一人」超個己の人――日本的靈性――これらは何れも大地の眞實性・絕對性・孤往獨

行性・具體的究極性と相呼應するところの直覺である。感性的な情性的諸直覺を超えて靈性の域に突入した直覺である。「物のあはれ」など云ふところに止まつて居るものではないのである。京都文化又は公卿文化又は女性文化とも云ふべきものを離れて、別に一天地を拓いた鎌倉文化・大地文化・男性文化の中にのみ認められる靈性的直覺は、それ故に、正に日本的と云ふべきである。この靈性的直覺の端的は實に親鸞の左の句のうちに看取せられる。前揭引文(本書、頁八五)の中に曰ふ、

「念佛はまことに淨土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん。總じてもて存知せざるなり。」

と。又曰はく、

「詮ずるところ、愚身の信心にをきては、かくの如し。このうへは、念佛をとりて信じ奉らんとも、また捨てんとも、面々の御はからひなり。」

と。これは實に親鸞聖人の眞面目を露堂堂させて居ると云はなくてはならぬ。「物のあはれ」など云つて、涙ばかり流して居る平安歌人達の夢想さへもし能はぬところではないか。聖人は實に靈性的直覺の人である。こんな言葉は概念の世界にのみ生きて居る人々の道破し能はぬところである。ここに鎌倉武士氣質の一面が覗はれる。「莫妄想!」、「驀直向前!」に相通ずるものがある。眞宗信仰の反面には實に禪的と云ふべきものがある。さうして此の如き信仰の裡に日本靈性的直覺の特殊性を見出し得ると、自分は云ひたいのである。

「親鸞一人のため」と云ふこの一人に絕對的眞實性があり、此眞實性は靈性的直覺である。「まこと」とは吾等の能く云ふところであるが、まことはさう容易に得られるものでない。感性のまことも情性のまことも靈性の上に照ら

し出されることによりてまこととなり能ふのである。前者の場合では、まだ主客二元性の上に卓つて居るので、相對的まことである、絕對とは云はれぬ。まことの絕對性は個己を打破して超個己の人に覿面するときである。「寥寥天地間、獨立望何極」と云ふことがあるが、ここに一人の住所がある。この一人はかけがへのない一人であるから絕對である、これより以上にまことなるものは有り得ないのである。『萬葉集』第十三卷に左の歌がある。

しきしまの大和の國に人ふたりありとし思はば何かなげかむ(三二四九)

これは戀の歌であるが、情性的對象ですら、二人あることを許さぬ。さうしてこの許されぬところに戀のまことがあるのである。二人あればどちらかが贋でなくてはならぬ。此意味は靈性の上において幾層倍の重要さを持つかは言を待たぬ。親鸞が法然の敎に對して絕對の信賴をもつて居るのも亦その出處が靈性であるからである。彌陀の本願から法然の仰せ、それから親鸞自身の申す旨(本書、頁八五)――何れも靈性の上に搖漾して居るから、相互の間がまことの絕對性で繫がれて行くのである。眞宗的表現には、時にまどろしいと思はれることもある。禪者ならそんな永たらしく持つてまはらないで、直下に「覿面底！」と喝破するであらう。眞宗は時間を直線的に見んとする傾向をもつ。それは眞宗はいつも感性と情性の世界に動かんとするからであらう。それで淨土往生も死後と云ふことになる。禪はこれに反して時間の圓環性を固持せんとする。それで何事も覿面的に此絕對の瞬間で埒あけんとする。併し一隻の眼の開けたものからすれば、直線可なり、圓環可なりである。親鸞も往還二相の廻向を敎へるではないか。それは何れにしてもまことは靈性の世界――一人の世界――においてのみ見出されるのである。

7　一人――一文不知者――の自覺

特に親鸞聖人を取り上げて日本的靈性に目覺めた最初の人であると云ひたいのは、彼が流竄の身となつて邊鄙と云はれる北地へ往つて、そこで大地に親しんで居る人〻と起居を共にして、具さに大地の經驗を自らの身の上に味つたからである。日本的靈性なるものは、極めて具體的で現實的で個格的で「われ一人」的である。この事實が直覺せられて始めて日本的宗教意識の原理が確立するのである。これまでになるのは固よりシナを通つて來た印度的なるものにより概念的に準備が進められなければならなかつた。傳教大師や弘法大師を始め、その外の諸高僧及び諸學僧の多數が必要であつた。殊に平安末期に於ける源信僧都の學と德と藝術とが必要であつた。『往生要集』はどの位の程度に當時の民衆を動かしたかはわからぬ。恐らくは南都北嶺の學匠達の間に喧傳せられたに過ぎなからう。彼の道德も亦さして廣い範圍に及んだものではあるまい。併し彼の藝術は視覺に訴へるものである限り、苟もこれに接する機會のあつたものには悉く異常な感動を與へたに相違ない。又彼の藝術は多くの模倣者を生じたものであらうと思ふ。彫刻はとに角として、繪畫――繪卷物として――は諸處に寫傳せられたのであらう。地獄變などと云ふものは、平安末期から鎌倉時代に這入つて、隨分描かれたものにきまつて居る、今一一その文獻を列擧することをしないが。漢文の書物はわからぬにしても、高僧の道德に接しないでも、紙片に畫かれたものは、誰でもの目に入り得るのみならず、觀者の心をも動かさずにはおかぬ。親鸞出現の先行に此の如き準備が既に民間に行はれて居たと思ふ。源信僧都に次いでは法然上人である。此二人がなかつたら親鸞聖人もなかつたかも知れぬ。法然は源信より時代が下がつて居るので、またそれだけ近寄り易くなつて來た。前者はまだ聖者風が强く浸み出て居るが、後者には餘程親しみを覺える。

殊に彼の「一枚起請文」（「一枚起請文」は後章（本書、頁一四五）に掲げる）においては親鸞よりも一歩手前の大地性を帶びて居る。法然も亦流謫の憂目を見たが、これがために彼の最後は光あるものになつた。彼をして今少しく若からしめたならば、その光彩は一段と增し出たことであらう。彼はそれを親鸞に讓つた。彼の「一枚起請文」にはまだ學究的なものがその痕跡を殘して居るが、その根柢には日本的靈性の直覺がある。ただ親鸞のほどに徹底しない。

（これは後章で特に述べておいたが、法然と親鸞とを二つの人格として見るよりも、一人だと云ふ鹽梅に見る方がよいと思ふ。法然は親鸞において生れかはつて出たのである。ここに法然の生涯に何か生きたもののあつたことに氣付く。卽ち日本的靈性は、まづ法然に目覺めて、親鸞に引きつがれたと云ふべきであらう。法然の所說を調べて見ると、なるほど、彼は南北の學匠達から、迫害をうけるべきだと思はれるふしぐ〵が大にある。學文にのみたよつて、空疎な概念の世界を守りつづけ、それで「出世」の虛榮を獲得せんとした彼等から見れば、「法然房」の如く「罪人」であり「愚鈍第一」であるやうな人は、自分等の仲間には入れておけぬのである。今日の所謂危險人物である。法然及びその一味に對する彼等の迫害は頗る合理性をもつて居たのである。尙詳しくは後章を見よ。）

「一枚起請文」には、三心四修など云ふことが引合に出されて居るが、それは法然上人が學問ずきの弟子達の請に任せたからであらう。彼は田舍へ流されて、「一文不知の愚鈍」の人ゝに多く接して、彼等が何等「智者の振舞」もせず、「尼入道の無智」をそのままにして、「南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛」と繰り返すのを見て、如何にもその純眞さに打たれたことであらう。それが彼の七十年の一生において、學問と戰ひ、智慧才能と戰ひ、傳統的思想の壓迫に對抗して、始めて氣の著いた心境と何も變らなかつたのであつた。彼が流謫せられたとき、これで遠隔のものの教化が出來ると喜んだのは、必ずしも彼自身が他に働きかけると云ふことだけでなく、自らも亦彼等より學ぶところある

べきを豫知したからであらう。惜しいかな、法然上人は既に頽齡の老僧であつた。親鸞聖人のやうにもつと生きたものを弟子達に傳へ得なかつた。併し彼あつたがために親鸞の體驗も可能であつたとすれば、靈性は個己に生きて居て、而かも個己を通じて、また超個己の一人であることが分明に看取せられる。

法然と室の泊の遊君との會見は、日本靈性史の上に記錄すべき一事である。數百萬の人間が生死する戰爭も世界靈性史上の事件であるが、而してその量において吾等を心の底から動著せしめるところのものであるが、質の上から見れば、遊君の宗教意識に觸れたものも、亦世界の大事實であらねばならぬ。業の問題、因果のからまりは、數量に驚くものではないのである。倶胝は一指頭の禪において一生用不盡であつたと云ふ、誠にその通りである。南無阿彌陀佛の一聲の下に娑婆の全面に涉りて一大轉機が可能なのである。日本靈性の囁きは「一文不知の尼入道」の心にまで響きわたらなければ、うそである。その實は「一文不知」であつてこそ、それが聞き得られるのである。

遊女は大分大地から遊離した存在の如く思はれる。法然上人頃の彼女等はどんな生活を送つて居て、社會的にどんな位置を占めたものかは知らぬ。併し「一文不知の尼入道」の部屬に入るものではなかつたらうか。その頃の日本文化の中心は公卿文化として京都の大宮人に專有せられて居たのであるから、室の津の遊君はその業苦に喘ぐことはあつても、それに對して理窟を考へることはしなかつたらうと思ふ。併し苦は苦なので、どうしたらそれから遁れ得られるかと惱んだことはあつた。然らざれば法然に近寄ることはしなかつたであらう。その頃の佛教はどの程度に地方に播がつて居たか、又佛教がどの程度に受入れられて居たか、それもわからぬが、法然の南無阿彌陀佛はたしかに地方人のための福音であつたに相違ない。現世利益が基調になつて居た從來の佛教——それのみしか知り得なかつた日本精神界は、上人のこの地方行によりて、まづ遊君の靈性から覺醒したと云ふことは、決して無意味の偶然ではない

のである。遊君は大地を離れては居るが、その距離は決して雲の上人のそれの如くに長いものでなかつたことは疑はれぬ。彼女等は直ちに大地に寢起きはしなかつたであらうが、大地は彼女等を取り巻いて居た。大地の臭ひは慥かに彼女等を襲うたのである。遊君の生活は概念的・抽象的ではなかつた、如何にも生々しい現實性をもつて居た。而して此現實性が大地の根本的性格に外ならぬのである。法然上人の宗教もここで日本靈性に靈犀一點通ずるものを見付けたと云つてよい。

法然上人は四國へわたられる前、播磨の高砂の浦で老人夫婦の漁師に訪れられた。ここにも亦念佛と人生生活の現實性との邂逅がある。漁師には何等の學問もない、何等の政治的・社會的地位もない。大地の上に立つて居る赤の凡夫そのものの姿である。さうして彼の心にその身の業を反省する機が與へられて、地獄の苦を恐れる心情が芽生えた。これは決して觀念上の沙汰ではないのである。純眞な情性が靈性へ徹して行く過程である。それ故、上人は何等の概念的文句を並べなかつた。只佛の悲願と念佛とを教へるにすぎなかつた。而かも老漁夫は何等の苦もなく、直ちにこれを取り入れた。日本的靈性は實に此の如き現實的純粹性の中から生れ出るのである。漁夫の生活は農夫のそれの如く平和なものでない。が、その現實さと純粹さにおいては、彼も亦大地を離れて居ないのである。遊女と漁夫とは、詩的によき對照であるが、靈性生活の上から見れば、何れも大地に卽した或るものを持つて居る點においては、法然教化の正機的對象であつた。

『敕修御傳』(『敕修法然上人傳』、『法然上人行狀』とも)卷三十四から上述の漁師と遊女との話を引文すると左の如くである。

「播磨國高砂の浦につき給に、人多く結緣しける中に、七旬あまりの老翁、六十あまりの老女、夫婦なりけるが申けるは、わが身はこの浦のあま人なり。おさなくよりすなどりを業とし、あしたゆふべに、いろくづの命をた

ちて、世をわたるはかりごととす。ものの命をころすものは、地獄におちて、くるしみたへがたく侍なるに、いかゞして、これをまぬかれ侍るべき。たすけさせ給へとて手をあはせてなきけり。
上人あはれみて、汝がごとく成ものも、南無阿彌陀佛ととなふれば、佛の悲願に乘じて淨土に往生すべきむね、ねんごろにをしへ給ひければ、二人ともに涙にむせびつゝよろこびけり。
上人の仰をうけたまはりて後は、ひるは浦にいでゝ手にすなどりする事やまざりけれど、口には名號をとなへ、よるは家に歸りて、二人ともにこゑをあげて、終夜念佛すること、あたりの人もおどろくばかりなりけり。

同國室の泊につき給ふに、小船一艘ちかづきたる、これ遊女がふねなりけり。遊女申さく、上人の御船のよし、うけたまはりて推參して侍なり。世をわたる道まち〳〵なり、いかなるつみありてか、かかる身となり侍らん。この罪業おもき身いかにしてか後の世たすかり候べきと申ければ、
上人あはれみての給はく、げにもさやうにて世をわたり給はらん罪障まことにかろからざれば、酬報またはかりがたし。もしかからずして、世をわたり給ひぬべきはかりごとあらば、すみやかにそのわざをすて給べし。もし餘りはかりごともなく、又身命をかへりみざるほどの道心いまだおこりたまはずば、たゞそのままにて、もはら念佛すべし。彌陀如來はさやうなる罪人のためにこそ、弘誓をもたてたまへる事にて侍れ。たゞふかく本願をたのみて、あへて卑下する事なかれ。本願を憑て念佛せば、往生うたがひあるまじきよし、ねんごろにをしへ給ひければ、遊女隨喜の涙をながしけり。
のちに上人の給ひけるは、この遊女信心堅固なり。さだめて往生をとぐべしと。歸洛のとき、ここにてたづね給

ひければ、上人の御教訓をうけたまはりて後は、このあたりちかき山里にすみて、一すぢに念佛し侍しが、いくほどなくて、臨終正念にして、往生をとげ侍きと、人申しければ、しつらん〳〵とぞおほせられける。」

三　日本的靈性の主體性

1　佛教への進出

念佛だけで助かるとか地獄に行かずにすむとかと云ふところにのみ、日本的靈性を見んとするのでない。これならばシナにもあり、日本でも鎌倉時代以前にもある。また此考が民衆の間に滲透して行つて、佛教的宗教意識が深まつたと云ふところに、日本的靈性を見ようとするのでもない。これは佛教の流行性を認めるだけで、日本民族のもつて居る本具底のものには觸れて居ない。靈性だけを抽象して云ふなら、それと佛教とは普遍的聯關に立つて居るので、佛教の滲透性の方面をのみ話してもすむであらう。が、自分の指示せんとするところは、日本的靈性そのものが、どんな動きをして、それが佛教に働きかけたかと云ふ面である。即ち日本的靈性をまづ佛教から離しておいて、それが歴史的時代を經て、次第に擡頭する機運に向つて來たとき、偶〻佛教にぶつかつて靈性は佛教の上にどんな力を示したかと云ふところに認めたいと云ふのである。なるほど、歴史的偶然の上からは、佛教の渡來があり、その受入れがあり、研究があり、傳布がありなどした。それだけを見て居ると、日本的靈性なるものは、只佛教にまくし立てられて、それに追隨し、それを吸ひ込むだけにつきて居るやうに思はれる。が、靈性は元來活物であるので、いつも受動

性の立場に居るものでない。物理の世界でも純粋な受動なるものは始めからあり得ないのである。物の存在と云ふこと、そのことが、一つの力の表示であるとすれば、それに加はる力は、その物のもつ力の如何によりて各々相異つた反應を生ずるのである。ましてそれが靈性の場合になると、受動と思はれるところに、その實能動の力の大に働いて居ることがあるのである。それ故、日本佛教は日本化した佛教だと云はずに、日本的靈性の表現そのものだと云つておいてよいのである。この表現の機の熟したとき、佛教と云ふ形態にその體を假りたまでである。日本佛教と云ふ文字の意味をこんな風に解しておくとよいと思ふ。それでも佛教がなかつたら、日本的靈性も何も云ふべきではあるまいと考へられる。併しそれは因と縁とを混同したので、雨がないと草が萌え出ないから、雨は草だと云ふと同じであらう。草木の生長は雨にも太陽にも風にも土壤にもよることであるが、それだけでは草木が出ない。草木は依然として草木である。自分はこの草木本然の力を主體として日本的靈性なるものの議論をしたいのである。

ところが、此に明白に了解しておきたいことは、日本的靈性と云つても、そこには何等政治的意味を含ませて居るのでないと云ふことである。日本的靈性は只「日本的」と云ふことで、それが政治的にどうだとか、また他の特性をもつた靈性よりも優れて居るとか、更にそれ故に、彼等を征服して、自分等のものの如くならしめなくては、祖先に對してすまぬとか何とか云ふことではないのである。梅は梅で櫻でない。櫻も牡丹も亦その通りで、各々その特異性をもつて居るところに、各々が各々たり能ふのである。それを一つの個己をのみ守り立てて、それで他のすべてを抑へつけようとするのは、やがて自己そのものを滅却する近道たるに過ぎない。それ故、日本的靈性には何等の政治的價値を附したくないのである、又實に附すべきものではないのである。

日本的靈性と云ふ特殊のものがあるは怪しからぬと考へられぬこともない。靈性は普遍で一般だから靈性なので、

それを特殊化したら、もう靈性ではなく、只の心理學的傾向とか意向とか云ふものにすぎないと考へられることもあらう。併しそれは靈性を科學的又は哲學的に取扱ふときに、しか云はれるので、個個の事實に、歴史的特殊と云ふものを認めるとき、やはり靈性に日本的なものありと云つてよいと思ふ。感性にも日本的があり、情性にも日本的がある。從つて靈性にも亦それがあるのである。感性も精密に研究すると、個別的に民族的にそれ〴〵の量的・質的差等があると思ふが、素人に最も分り易いのは情性的個別性であらう。民族的に文學の上に現はれた例を擧げると、左記の如きものがある。

「鎌倉武士の何ともいへぬ潔き氣風の眞髓となつて居るものも矢張平安朝時代の「あはれ知ること」である。平安士女の生活と鎌倉武士の生活が相異なるから、その現れた事相は勿論違ふ。彼に在つては花鳥風月戀愛等に顯はれたものが、これに在つては、軍陣の關係、忠孝の事蹟などにあらはれたが、其外相を置いて、其眞生命について見るときには、同じ情韻が溢れて居るのである。自分の詠歌を勅撰集に加へたい許りで、死を決して落行く旅の路から戻つて來て、夜、和歌の師の門を叩いた忠度もある。足柄山の月の夜に笙の祕傳を傳へた新羅三郎もある。落花に對して風を恨んだ義家もある。梅の花を箙に插して敵陣に突進した景季もある。直實が敦盛を逃がさうとしたなども、皆鮮明に、鎌倉武士の風尙を示すものである。これらは寧ろ餘り鮮明すぎて鎌倉武士の風尙を淺くするかとおもはるる事例に過ぎぬ。實に鎌倉武士は武健であつた。忠君の情が厚かつた。而して其武勇や忠義に一種の氣韻を與へて、花よりも美しからしめるものは、この「あはれ知る」といふ氣風であつたのである。武士道は決して文字の上の解釋で知られるものでもなく、理窟や教條で組立てられるものでもない。理窟や條規は、只其形體である。其眞體精神は只身證體得する他には、之を捉へる術はないのである。鎌倉武士の間に禪學の流

行したのも、その原因はこの邊に在るのである。此事については、武士は何時死ぬか分らぬから、宗教によつたのだらうか、在來の佛教が腐敗したから禪宗が流行つたとか、いろ〳〵の解釋をする人があるけれども、吾は禪の直覺的悟道と武士道の眞髓なる物の哀物の心を知るといふ事と同じ趣があるとおもふ。」（堀維孝氏稿本『國民道徳に關する講話』（大正二年）より引用）

鎌倉武士と禪との交渉に關しては、また別に述ぶるつもりであるが、とに角、武邊一方のものとのみ想像せられ得る人〻が、風流韻事を解すると云ふことは、人生にどれほどのゆとりを與へてくれるかわからぬ。この傳統的精神、即ち日本的情性的直覺と云ふべきものが、武士と云はず「町人」の間にも、流れて居ると云ふことは、大いに留意すべき歷史的事實である。他の方面でも日本人は感情に富んで居て、此點ではまだ原始性をぬけきらぬと思はれるところも可なりにあるのである。善い方面に現はれるときは、身を殺して仁をなすことになり、誠に結構であるが、これが偏狹な理性に制せられてただ一方向きの表現をすると、國際政治の上に、學術研究の上に、少なからぬ障碍を生ずることになる。

情性的諸直覺の上に殊に日本的なものを認め得るのは、所謂風流韻事とか、倫理的關係とか云ふ事實の上に現はれるのみならず、政治的機構の上に亦大にこれが强調せられるのである。併しそれらは何れも情性的領域を出ないもので、靈性的ではないのである。鎌倉時代に起つた外國との異常な交渉、及び南宋から禪僧によりて傳へられた大義名分の說などが、『神皇正統記』の著者を刺戟すること頗る大なるものがあつて、政治的・情性的方面における日本人の精神は、その頃彌が上に昂揚せられた。併しこれは飽くまで日本的情性の向上又は强調であつて、日本的靈性はこれと沒交涉であつた。靈性には日本的なると否とを問はず、それ自體の領域があつて、その動きには自ら情性と異な

るものがある。是等の領域が相互に混淆して考へられると、人間生活の上に好ましからぬ紛糾を起し、また民族的にもその進運の阻止を見ることさへある。情性的直覺は、一方においては知性によりてその權衡が保持せられなければならぬが、他の一方においては靈性への流入によりてその偏固性が矯正せられなければならぬ。

2　靈性のはたらき方

靈性が人間生活に勤める役割を知らなければならぬ。靈性と云つて、そんなものが、どこかに存在するわけではないが、その働きが感ぜられるので、すべて話しの都合のよいやうに、靈性と云ふのである。「その働きが感ぜられる」と云ふのは、今日人のよく云ふ宇宙線とか云ふものがあつて、それがどこから出て來るかわからぬが、人間がこしらへた機械裝置の上に、その働きが出ると云ふやうな、そんな働きかけでなくて、吾等の生活そのものを何か意味づけて考へて見ようとすると、どうも靈性と云ふやうなものを想定すると、話しがわかるのである。決してそんなものを固定化してはならぬのである。人間生活は渾然として一つであるが、吾等の知性はそれを分析して見たがるのである。實は分析するのが知性であるが、或は分析することを知性と云ふのであるが、その知性は、感性・情性など云ふことの外に、靈性なるものをわけて見ておくのである。何れも人間がお互に話し合ふ上において、これは松と云つたり、これは雨、これは水、これは氷、これは蒸氣などと云つたり、又、これは智慧、これは道德、これは勇氣、これは科學・哲學・法律などと云つたりして、色〻の區別けをして、それ〲の觀念又は概念の領域を定めて見るのである。これは話しの都合のよいやうにしたもので、そんな領域がきちんと相侵すべからざるやうに相分れて居るのではない。さういふ風に考へると、實際生活の上に却つて豫期しなかつた混雜が出來る。人間はその思想の明晰・精

緻・確定を期して、却つてその反對の成績を收めることがある。動物學者が新たな昆蟲を見付ける如く、醫學者が今迄なかつた細菌を檢出する如く、思想家も亦是迄氣がつかなかつたので、却つて思想の混淆を生じたところへ、何か新たな概念を案出することもある。但し思想界では新たに案出せられた概念は、新たな細菌のやうな個存在ではない。今までもつれた話しをまとめるやうに、天才が創案したものである。靈性と云ふ概念もこんな風に解しておきたい。

それで靈性の役割は、人間精神の活動の上に、どんな風に現はれて來るかと云ふに、ざつと次のやうなことが云へる。吾等は花を紅と見る、柳を綠と見る、水を冷たく、湯を熱いと感ずる。これは吾等の感性のはたらきである。人間はこれだけではすまないで、紅い花は美しいと云ふ、冷たい水は淸々すると云ふ。これは人間の情性である。感性の世界がそれぐ\に價値づけられる。又此上に美しいものが欲しい、淸々するが好ましいと云ふことがある。客觀的に、そのものから我身を離して、それを價値づけるのでなくて、それを我手に收めようとするのである。これは意欲である。さきの價値づけも意欲の故であると云ふことも出來るが、とに角、情性と意欲とをわけて考へておくと便利なことがある。それからこんなに樣々のはたらきを分けて話しするはたらきを知性と云つておく。是等の諸方面の研究は心理學者のやるところである。またここで云つただけでも、もつと精しく話さなければならぬと思ふ點もあるが、今はこれを省いて靈性へと急ぐ。

靈性は上記四種の心的作用だけでは說明出來ぬはたらきにつける名である。水の冷たさや花の紅さやを、その眞實性において感受させるはたらきがそれである。紅さは美しい、冷たさは淸々しいと云ふ、その純眞のところにおいて、その價値を認めるはたらきがそれである。美しいものが欲しい、淸々しいものが好ましいと云ふ意欲を、個己の上に動かさないで、却つてこれを超個己の一人の上に歸せしめるはたらきがそれである。このはたらきは知性の能くする

ことであると考へるものもあらうが、知性は意欲に働きかける力を持たぬ。知性は却つて意欲の奴隷に甘んずるものである。近來哲學者の中には知性の無力を云ふものが多いやうであるが、東洋では昔から意欲の力の大なるを認めて、これを克服するに全力を盡くした。知性は自分の力だけでは到底意欲の敵手ではない。或る意味では、意欲によりてこそ知性はその能力を持續して居るのだとも云へるのである。或は知性は意欲からの産物である。意欲が自分の能力をより強くより效果的たらしめんために知性を動かし始めたのだとも云へるのである。とに角、知性はそれ自身で意欲の桎梏から離脱し能はぬ。それが可能になるのは靈性の功能である。これが出現することによりて、知性は個己を超越することが出來る。無分別の分別はこんな鹽梅にしてはたらくのである。

併し靈性のはたらきはこれだけではすまぬ。もしこれだけのものなら、日本的靈性を云ふことは出來ぬ。靈性は大圓鏡智で妙觀察智たるに止まる。一般普遍性のものは白か黑かの素地を作るだけで、海のものにも山のものにもなる。從つて海のものでも山のものでもない。靈性には、佛教の語彙で云へば、成所作智がある。ここに日本的と云ひ得る靈性の特殊を認めるのである。卽ち日本的に働き出るのである。このはたらきの現れをどこに認得するかと云ふと、話しは今までのと違つた方向に轉じなくてはならぬのである。大圓鏡智を靈性の知的直覺と云ふなら、成所作智はその意的直覺である。甚だぎごちない、不細工な文字の使ひ方であるが、今は假りにそんな名詮を用ゐておく。

3　日本的靈性的直覺

靈性のはたらきの二方面は、知的直覺と意的直覺とであると云ふと、前者は感性と情性の上に働き、後者は意欲の上に働くと見ておきたい。人間生活の意欲面は行爲である、所作である。ここに因果應報と云ふことが考へられる。

罪業・死・來生などの觀念もある。これは何れも佛教思想に屬するものと思はれもしようが、なるほど語彙は佛教でも、思想は一般に宗教意識の所産である。吾等の祖先はこれらの思想に對してどんな風に彼等の特殊を發揚したか。
此特殊が鎌倉時代に始めて明かにせられた。さうしてそれが親鸞によりてであると云ふのが、本著者の意見である。どの點がさうかと云ふに、親鸞は罪業からの解脱を說かぬ、即ち因果の繫縛からの自由を說かぬ。それはこの存在──現世的・相關的・業苦的存在をそのままにして、彌陀の絕對的本願力のはたらきに一切をまかせると云ふのである。さうしてここに彌陀なる絕對者と親鸞一人との關係を體認するのである。絕對者の大悲は、善惡是非を超越するのであるから、此方からの小さき思量、小さき善惡の行爲などでは、それに到達すべくもないのである。只この身の所有と考へられるあらゆるものを、捨てようとも、留保しようとも思はず、自然法爾にして大悲の光被を受けるのである。これが日本的靈性の上における神ながらの自覺に外ならぬのである。シナの佛教は因果を出で得ず、印度の佛教は但空の淵に沈んだ。日本的靈性のみが、因果を破壞せず、現世の存在を滅絕せずに、而かも彌陀の光をして一切をそのままに包被せしめたのである。これは日本的靈性にして始めて可能であつた。さうして鎌倉時代がこれを可能ならしめる契機であつたのである。不思議な事には、千五百年ほども繼續した歷史を有しながら、淨土系思想は、シナにおいては親鸞的な靈性直覺に到達しなかつたのである。それが日本では、源信僧都から法然上人を經過すると直ちに、親鸞系の思想が擡頭して來るのである。さうして此思想はシナにもなく印度にもなく歐洲(猶太敎・基督敎)にもないのである。それで親鸞教は佛教でないとさへ謂はれるのである。尤もな次第である。それは實に日本的靈性の直覺から出たもので、それが偶〻鎌倉時代に勃興した佛教的彌陀思想の刺戟に出會つたからである。
此世の生活が罪業と感ぜられる。さうしてその罪業が何等の條件もなしに、唯〻信の一念で、絕對に大悲者の手に

攝取せられると云ふことを、吾等現在の立場から見ると、その立場がそのまま、それでよいと肯定せられることとなるのである。即ちこれは自然法爾である、只麽の禪である、無義の義である、神ながらの道である、言擧げせぬことである、「ひたぶるに直くなむありける」その直心そのものである、「人間のさかしら」を入れない無分別の分別である。計較情謂を絶した、はからひなき赤き(赤裸裸、淨灑灑)心の丸出しである。が、ここに又一つの概念が加はつて居ることを忘れてはならぬ。それは絶對の大悲と云ふことである。此大悲に包まれて、心は赤きを得るのである。不立文字が可能なのである。神ながらは神ながらで、今一つの飛躍又は横超があつて、ここに日本的靈性の姿がその純眞のままに認められるのである。個己の一人一人が超個己の一人に觸れて、前者の一人一人が「親鸞一人のため」の一人になるのである。この妙機を攫むのが信である。向ふに對象をおいてそれに向つて個己の一人が信をもつと云ふことでない。個己の一人は一人一人で、而かもそれがそのままに超個己の一人であるのである。此靈性的直覺は日本人の上に始めて出たので、これを日本的靈性と云はなければならぬのである。抽象的には印度でもシナでも、しか說示せられなかつたではないが、具體的に個己の經驗事實としては、一日本人の上に生じたのである。而してそれから日本人の何れもがそれを取り入れ得る機會を持つことになつたのである。

(現在の眞宗の人〻は自分等の宗旨をその根本的なところに攫まないで、歴史的に他派との關係とか、教理の傳統とか、表面的行事・法式・生活形態などの上に、それを見んとするのである。それは誤りであると、此書の著者は信ずる。又の機會にこれを特殊の課題として研究したい。)

4　親鸞の日本的靈性の背景

親鸞的淨土系思想が如何にして鎌倉時代における宗教意識を背景にもつたかと尋ねると、次のやうな史的事實を觀察しなければならぬであらう。

歴史家は、平安末期から末法思想がはやり出して、人々は此世に對する嫌氣がさした。その機に乘じて淨土教が盛んに唱へ出されるやうになつたと云ふ。佛教者の中では、永承七年(西暦一〇五二年)が末法の始まりと云ふ勘定さへして居るものもある。併し人間の思想と云ふものは、そんな概念的な宣傳で動きまはるものかどうかは、もつと深く研究しなければならぬと思ふ。殊に末法など云ふことは、佛教徒——知識ある佛教徒の云ひ出したことで、この宣言の下に何か生活事實の上に根强きものをもつて居ないと、何の役にも立たぬのである。それからは何の働きも出て來ないのである。當時の日本人一般には、末法がどうのかうのと云ふことはなかつたと思ふ。唯、世の中が何となく不安で、何かの政治的・社會的・思想的變化が襲來するものの如く感じたに相違ない。平安末期における、世態の變化、經濟機構の崩壞、政治的權力の推移、イデオロギイの轉化等など云ふものが、日本人の生活全體の上に、何となく、「このままでは、すむものでない」と云ふ氣分を、無意識ではあるが、起させたに相違ない。彼等は別にこれを末法思想として受取ることはしなかつた。社會の上層部卽ち知識人の仲間では、社會的・一般的不安の心持に末法の名をつけて、それに對する方策を講じようとしたであらう。特に佛教者間ではそんな心持があり、運動が展開されたであらう。併しそれは、大地に接觸して生活して居て、政治にも「宗教」にも、抽象的文化に對して何等の關係も關心も持つて居ない地方の人々、最も現實的な生活をして居る日本人にとりては、別にこれと云ふ痛痒事ではなかつたのである。彼

等の日本的靈性は、今までの情性的生活・情性的直覺の外に、何か基礎的なものを攫んで、そこに心の安定を求めんとしたのである。彼等は六箇敷理窟、煩瑣な科學、階級的機構など云ふものに對して興味を持ち得ない。彼等は何かもつと〳〵直截に、力強く、日用生活の上に緊密なはたらきかけをやつてくれるものを求めて止まなかつたのである。彼等は意識的にこんな要求を持つて居たと云ふのでは、必ずしもないが、心のうちには一種焦躁なものを感じたに相違ないのである。鋭敏な宗教的天才は必ず此種の焦躁不安が社會意識の上に漂うて居るのを看取せずにはおかないのである。宗教的に清く澄んだ心、或は愛に充ちた心は、必ずこれに對して最も敏感ならざるを得ないのである。觀音さんは求むるところあれば必ず應ずると云はれるが、豊かな靈性の持ち主は、必ずそのとき〳〵に動く人の心を直ちに酌みとるものである。或はかう云つてよいかも知れない——宇宙の大靈は、超個己の一人は、歴史的時間の推移につれて、その中に生死する個己の靈性の最も受容性に富んだものの上に、自らを映すものであると。それ故、偉大な個靈は、宇宙靈卽ち超靈の反射鏡であると云つてよい。偉大な個靈の動きを見て居ると、超靈の内容が讀み取られると云つてよい。親鸞聖人の偉大なる個靈は、これを成し得たのである。彼は當時、大地に接して動いて居た日本的靈性の眞實に、此の如くにして觸れ得たのである。末法がどうのかうのと云つて、そんな概念的抽象から淨土眞宗を案出したとか云ふやうな、迂闊な話ではないのである。學者は宗教を書物の上、制度の上などで讀みとらんとするから、宗教生活自體の息吹に觸れ得ないのである。それで絶對者の絶對愛と云ふ如きものをも思索の上から編み出さんとさへするのである。思索や論理は後から來るものである。先行體驗は絶對愛そのものでなくてはならぬ。それ故、自分は親鸞を彼の自覺のところに見たいと思ふ。多くの歴史家や佛教學者のやうに、淨土系思想の傳統がかうである、あであると云つて、そんなところから彼を見たくないのである。

5 伊勢神道

鎌倉時代に日本人の靈性が目覺めて來た事實につきては、種々の因緣があることであらうが、とに角、其事實だけは確かに有るのである。それは當時、伊勢神道なるものが唱へ出されたことによりても認められるのである。伊勢神道の起つた機緣につきては、必ずしも靈性の問題と聯關を持つて居ないにしても、出て來た結果には明かにその事實が見られるのである。世間では往往「神道」には何等の思想內容がない、何かあるとすれば、それは佛教か老莊か儒教から借りて來たものであると云ふ人もある。それにも一理がないでもないが、何か他から借りて來るにしても、それを借りる主體がなくてはならぬ。「神道」が有すると考へられる內容は、素樸的な原始性のもので、所謂外來のものに對して頡頏するだけの實質を持つて居ないと——さう一筆に勾下し去るわけに行かない。なぜかと云ふに、「神道」はいつも其名によりて「外來」底を相手にして自立性を强調するからである。そこには勿論、いつも强い政治的意味が含められてあるには相違ないが、何もなくては、それ自らを肯定し得ない。そんなら「それ自ら」なるものは何か。自分の考では、神道が「それ自ら」に始めて目覺めたのが伊勢神道である。卽ち伊勢神道が「神道」の目覺めである。それで伊勢神道がすべての神道の根源的なものとなつたのである。この根源的なものが、個己の分別性を通して出現すると、或は老莊的になり、或は佛教的に、或は儒教的になるのである。是等は何れも、その人により、その時によりて、種々の表現形態を取つたにすぎない。その多くの場合においては、政治的色彩を强く塗り立てて出場するが、それは神道自體の姿を、功利的に描き出したもので、橫道に踏み込んだものである。日本的靈性の一面は確かに此處にも見られるが、「神道」に現はれて來ない今一つの面がある。それが親鸞教によりてのみ認められた絕對者の絕對

悲(或は無邊の大悲)の面である。如何なる罪業も因果も悉く絶對者の大悲の中に攝取せられ行くと云ふ、彼の超個靈觀である。かくの如くに超個己の靈性を體得した親鸞一人こそ日本的靈性の具現者であると謂つて、甚だ妥當であると、自分は信ずるのである。伊勢神道も自餘の諸神道もこの超個己の大悲者に目覺めなかつたが、日本的靈性は親鸞の個靈を通して、その面に、大悲者自體を映し出さしめたのである。大悲者を知らない靈性は靈性の眞實にまだ目覺めないのである。而してこの目覺め方に日本人であつて始めて可能なものがあり、更にその可能性が世界的に大なる役割を勤めんとするところに、日本的靈性の意義を見出さなくてはならぬのである。只日本型と云ふだけで、世界性をもたず、却つてこれと相容れざらんことを企圖するものは、未だ眞に日本的なるものに徹せぬと云はなければならぬ。殊にこれが靈性の問題に觸れると、さうである。

6　根源的なものに到る途

神道がその根源的なるものとして、獨自の立場を維持せんとする諸直覺は、靈性的なものでなくて、寧ろ情性の範疇に屬するものである。鎌倉時代に是等の情性的諸直覺が、これを統一する靈性的自覺の上に概念的體系を持たうとして來たところに、神道は無意識ではなかつたが、靈性の方へ一步を進めんとしたと云つてよいのである。清明心・丹心・正直心など云ふものは情性的であつて、まだ靈性的領域に這入らない。物忌みするとか、穢を祓ふとか云ふことも、今一段の深みを加へて來ぬと、原始民族の心理以外に出ないのである。伊勢神道は是等の情性的直覺に對して形而上學的又は宗敎的基礎づけをしようと試みたが、必ずしも成功したとは云はれぬ。何となれば是等は靈性的直覺でないからである。情性面に屬するものは形而上學的基礎をもち得ぬ。これは心理學的特殊とも云ふべきものにすぎ

ないのである。それ故に、神道哲學を創立せんとする人〻は佛教か儒教か何かの思想體系に賴らんとするの傾向を示すのである。さうして其結果はどうなるかと云ふに、神道は獨自の立場を失ふことになる。神道的直覺は日本的情性的ではあるが、まだ日本的靈性的と云ふものに到達して居ない。後者は親鸞の個己靈性を通して、絶對者の絶對愛として感得せられて、始めてそれ自體に得入したのである。

何故に、神道的直覺は情性的であるかと云ふに、それはまだ否定せられたことのない直覺だからである。感性的直覺もさうであるが、單純で原始性を帶びた直覺は一たび否定の爐鞴をくぐつて來なければ靈性的なものとならぬのである。否定の苦杯を嘗めてからの直覺又は肯定でないと、その上に形而上學的體系を組み立てるわけに行かないのである。吾等は「神道」的なものに對して何となく日本的と云ふものを感じないわけには行かない。それは事實であるが、さうして其點において吾等日本人は何れも「神道」者である。が、そこには何となく物足らぬ感じのするのを禁ずることが出來ぬ。それはどうも「神道」的直覺に日本的靈性的なものがないからだと云はなくてはならぬ。原始的・嬰孩的なものには一種の魅力のあることは事實である。人間は誰もそれに心を惹かれる。が、それは大人・成人・老人としてであつて、自分自らが嬰孩である場合には、嬰孩性など云ふ意識は固よりあり得ない。それが意識せられるときは、それが否定せられたときである。而して此否定が強く深ければ、その度に應じて、また原始性に對してのあこがれ、從つてそれへの得入が、強くて深いのである。卽ち靈性的直覺が、その明瞭さを增してくると云ふことになるのである。これから出て來るものは、もはや情性的直覺でなくて、靈性的である。

「あるがままのある」では、草も木もさうである、猫も犬もさうである、山も河もさうである。「ある」が「ある」でないと云ふことがあつて、それが「あるがまま」に還るとき、それが本來の「あるがままのある」である。人間の

意識はこんな經過を通ることになつて居るのである。いらざる曲折だ、それは病的だと云つてのければ、それまでであるが、そんな人に對しては、言擧げるすべがないのである。透綱の經驗事實のない金鱗に向つて、彼は何を食物にして居るかを問うても、解る理窟はない。是非もない次第だが、直覺の世界にはそんな事實のあるものである。一段上の直覺からはその下を見ることが出來る。それはとに角として、この「あるがままのある」に對して、一たびはそれが強く否定せられて、「ある」が「ない」であると云ふことにならなくてはいけない。感性的又は情性的直覺が靈性的直覺に入る途は、否定の外にないのである。花が紅でなく、美しいが美しいでないと云ふことが、一遍ないと、花は本當に紅いでない、美しいが本當に美しいでない。「それはをかしい」と云ふ人には、何と云つても、それがをかしくない事實にはならぬのである。それで靈性的直覺の現前するには、穢れが單なる穢れでなくて、地獄決定の罪業にならなくてはならぬ。赤い心が眞黑になつて、天も地もその黑雲に鎖されて、此身のおきどころがないと云ふことにならなくてはいけない。神は正直の頭に宿るだけでは未だしである。その神もその正直心も清明心も悉く否定せられて、すべてが一たび奈落の底に沈まねばならぬ。さうしてそこから息吹き返し來るとき、天の岩戸が開けて來て、天地始めて春となるのである。神道には此の如き靈性的自覺の經驗が缺けて居る。それを概念的に補足しようとすると、他からの借りもので衣裳を作ることになる。「あるがままのある」が否定道をたどつて、又もとのところに還る樣態に日本的なるものがある。これを日本的靈性の超出と云ふ。それは何かと云ふに絕對者の絕對愛を見付けたことである。この絕對愛は、その對象に向つて何等の相對的條件を附さないで、それをそのままに、そのあるがままの姿で、取り入れると云ふところに、日本的靈性の直覺があるのである。善を肯定し、惡を否定するのが、普通の倫理である

が、今の場合では、善をも否定し、惡をも否定して、然る後、その善を善とし、その惡を惡とするのである。而かも絶對愛の立場からは、善も惡もそのままにして、何れも愛自體の中に攝取して捨てないのである。穢れを見てそれを祓ふでは、また對象的論理の域を出ない。祓はれた穢れはまた戻つてくるにきまつて居る。それが對象界の必然だからである。それ故、穢れは祓つたあとから寄つてくると云つてよい。清淨の域には塵がないはずだと云ふとき、もうそこに一塵が飛んで來て居るではないか。祓ふは、感性・情性の世界での事象である。これが靈性的自覺の世界へ來ると、祓ふべき穢れもなければ、祓ふこともいらぬことになるのである。「あるがままのある」である。而かも穢れは時時に祓はれて居るのである。「元元本本」の眞意に達するときには、これが直覺の事實とならなければならぬ。神道は情性的世界に居ながら靈性的世界を概念で現出させようとする。そこに物足らぬところが感ぜられるのである。それは絶對愛の動きが日本的靈性の上で感じられると云ふ經驗事實が、まだそこにないからである。

7　靈性の佛教的顯現

普通には、親鸞は佛教者であるから、その經驗その言說は何れも佛教的だと考へては居るが、そこに彼を見ることの缺陷がある。彼はまた日本人なのである。日本人と云ふことが彼の本質で、佛教者であることが彼の偶然性だと云つてよいのである。吾等は親であり又子である。子たるところを見ると同時に親たるところを見なくてはならぬ。鎌倉時代に生れて法然上人の弟子となつたと云ふところに、親鸞聖人の淨土教者たる必然性があつたと云はれよう。が、彼の日本人であると云ふことは、その師から承け繼いだ思想を裏付けるに、日本的靈性の直覺を以てしたところに見られるのである。靈性そのものは超個己底であるが、個己を通さないと、それ自らを表現しないのである。卽ち「親

鸞一人がためなりけり」と云ふことにならないといけないのである。絶對愛は固より超個己であるが、それが個己の上に直覺せられるとき、本當に絶對なのである。この矛盾が親鸞の――さうしてやがて、吾等の宗教的經驗でなくてはならぬ。此經驗が鎌倉時代の日本人の一人によりて經驗せられ、さうしてそれが世界のどの宗教者によりても經驗せられず、またシナで二千年の淨土系思想の傳統に養はれて居てさへ、その佛教者の誰れもによりて經驗せられなかつた。それでこれを日本的靈性の直覺と云ふのである。日本的靈性には何か此の如き直覺又は自覺を可能ならしめる本來のものがあるのであらう。

これが何故に「神道」者流の誰かによりて體驗せられなかつたか。「神道」こそ最も日本的で、その流に入らぬものは、日本人でないとさへ云ふものもある位だのに、何故に神道者に此の如き靈性的直覺がなかつたか。それは前にも云つた如く、神道の經驗は感性的・情性的で、靈性的ではないからである。靈性的直覺なるものはまづ個己の靈の上において可能である。卽ち一人の直覺である。ところが神道には集團的・政治的なものは十分にあるが、一人的なものはない。感性と情性とは最も集團的なるものを好むのである。それは集團の上に自らを映し出すことによりて、自らの存在が最も能く認められるのである。靈性的直覺は孤獨性のものである。これが神道にない。神道に「開山」と云ふべきもののないのはその故である。「開山」はどうしても超個己を個己の上に映した一人であるから、集團性を持ち能はぬ。集團は一人の「開山」を繞りて集まり來るものである。集團の上に一面に擴がつて居るものには中心がない。或意味で、それは全體的であるが、此種の全體性は中心のない集合で、云はば只の群衆でしかない。その時々の感性と情性との動きに任せて蕩搖不定の行動をなすのが常である。是等は靈性的直覺によりて指導せられねばならぬ。何となれば靈性的直覺の上にのみ形而上學的體系が加へられ得るのである。而して此體系がないと感性及び

情性に基づく諸直覺だけでは定著性がないからである。ここに神社神道と宗派神道との區別が出て來るのである。（神社神道及び宗派神道と云ふ名稱は、甚だ精確と妥當とを缺いて居るとは思ふが。）前者がその中軸となるべき靈性的直覺の一人を持たぬと云ふ事實が、それをして政治的行動に出でしめんとするのである。情性の世界と靈性の世界とを混同することは、論理的不徹底であるのみならず、集團の實際的生活と行動の上に少なからぬ危険を生ずることがある。

8 神道と佛教

「神道」を見つめて居ると次のやうな幻想が浮んでくる。日本人として何れも何となくなつかしさを感ずるところのものである。無邊に擴がつて居ると云ふわけではないが、木立繁き廣場がある。その中に立つて居るのは白木造りの建築で、四面開け放しである。大して大きな家ではない。それを取り巻く庭には一面に白い砂利又は小石のやうなものが敷きつめられてある。一點の塵もない、如何にもさつぱりとして居る。その間を流れる小川は底まで見えてまた淸らかである。まだ曉方のやうであるが、朝日がどこからとなく昇つて來ると、その影が森の立木を通して一軒家やその圍りの白き砂礫の上に照りわたつて來る。全面に靑い靄のやうなものが漾つて來る。すが〳〵しさはえも云はれぬ。何やら聲がする。耳を澄ますと、家の中から聞えるのである。見れば一人の白裝束した人が空屋の中に鞠躬として坐して居るが、それが何やら讀んで居るのである。朗かな聲で如何にも愼ましやかに聞える。何か威あるものの前にかしこまつて居るのであらう。彼の態度は緊張性に富んで居るが、ゆつたりしたと云ふ心持はその中からは出ないやうである。が、全體の風景からは、朗かで晴れわたつたやうなものが感じられる。云はば、元日の朝の氣分であ

らう、「家に讓りの大刀佩かん」である。

これに反して、絶對愛の靈性的直覺からはどんな幻想が浮び出るであらうか。たとへば親鸞が越後へ流されて大地の上に起き臥しする百姓となつたと想像して見る。彼は嘗て平安朝時代の念佛者教信沙彌の跡を慕つたと云ふことがある。教信はどんな生活をして居たであらうか。記錄で見ると左記がある。

「沙彌(教信)はもと興福寺の學匠にして、唯識及因明を究む。衣食・童僕の財寶に乏しからざりしも、深く厭穢土欣求淨土の心に促され、終に決然本寺を出て、跡を晦まして、身に灰を塗り、西を指して行き、播州賀古郡西野口に至る。此地、西遠く晴れて、極樂を欣ふに便あり。草庵を結び、髮をも剃らず、爪をも切らず、袈裟及衣を著せず。又西方に墻(かき)せず、本尊を安置せず。妻女を帶して、里人に雇使せられ、或は田畠を耕作し、或は旅人の荷を運びて衣食し、常に彌陀佛名を稱し、晝夜休まず、人稱して阿彌陀丸と云ふ。念佛の外萬事を亡失せるが如し。此の如くすること三十年、貞觀七年八月十五日寂す。云〻。」(佛教大辭彙、第一卷)

布子一枚の土百姓は泥だらけである、汗の面を拭ひもをへぬのである。彼は營營役役として働くことの外、何ものをも知らぬやうである。彼は一鍬を上げ下げするたびに、南無阿彌陀佛と云ふ。彼の手が鍬を大地に打ち込むのか、南無阿彌陀佛が鍬になつて大地に吸ひ込まれるのか、何れかわからぬ。とに角、鍬は空に動いて居る。今は彼も疲れたか、大地の上に兩手も兩足もひろげたままで仰向けに寢て居る。暖かい春の日は木の葉の蔭から彼の面にちら〱する。彼はそれを心ゆくまでに味はつて居るのか、何とも云はぬが、いびきの聲さへ聞える。誰やら黑くくすんだ土瓶に茶を入れたのを持つて來る。彼は目覺めて一杯二杯を傾ける。何かその人と樂しげに話しするやうに見える、大

笑ひさへきかれる。二人は秋の收穫でも豫想して居るのか、或は春の光の長閑けさに、心は自ら顔面神經をゆるましめたのであらうか。その間にも南無阿彌陀佛は兩人の口から出る。泥まみれの手足、草葉繁みわたる野良——如何にも神ながらの風光ではないか。ここには正直心も丹心も淸明心もないやうである。ただ笑に滿ちた大顔（おほがほ）と汗だら〳〵の素肌があるのみである。心がなくて素肌があるのが、此處の風景の特徴である。

朝日のまだ照りわたらぬ廣場の白木の小舍に端坐する白衣の人が日本人で、糞尿に手も汚れて、汗滿身の野良男は日本人でないのか。一人は米を食べる人、今一人は米を作る人、食べる人は抽象的になり易く、作る人はいつも具體の事實に卽して生きる。靈性は具體の事實に其糧を求めるのである。淨白衣では鍬はもてぬ、衣冠束帶では大地に寢起きするに適せぬ。鍬をもたず、大地に寢起きせぬ人達は、どうしても大地を知るものではない、大地を具體的に認得することができぬ。知つて居ると口でも云ひ、心でもさう思つて居るであらうが、それは抽象的で觀念的でしかない。大地をそれが與へてくれる惠みの果實の上でのみ知つて居る人々は、まだ大地に親しまぬ人々である。大地に親しむとは大地の苦しみを嘗めることである。ただ鍬の上げ下げでは大地はその祕密を打明けてくれぬ。大地は言擧げせぬが、それに働きかける人が、その誠を盡くし、私心を離れて、自らも大地となることが出來ると、大地はその人を己が懷に抱き上げてくれる。大地はごまかしを嫌ふ。農夫の敦厚純朴は實に大地の氣を受けて居るからである。古典の解釋にのみ沒頭して居る人は、大地の惠みと米の味とを觀念的に知つて居るだけである。絕對愛の靈性的直覺は此の如き觀念性の下地（したぢ）からは芽生えせぬ。殊に日本的靈性は具體的事實の上に育てられて居るのであるから、その事實の動かぬところでは、はたらき出ないのである。日本人の靈性的直覺は文字や記錄の詮索ではない。それから生れるものは知性的である。知性の大に大事であることはもとより疑を容れないのであるが、知性は靈性的直覺の中から

出てほしいのである。これを逆にして知性的言擧げを主として、それから直覺を惹き出さうとしてはならぬ、實際はそれは出來ぬ相談である。情性的直覺を說くものも知性の言擧げを忌むが、それは靈性からするものと、同一系列には屬さないと云ふことを、深く記憶しておかなくてはならぬ。

9　靈性的直覺の時間性

神道は宇宙生成論にその全面的意味を求め置かんとして居るやうである。さうしてそれに政治的・歷史的・倫理的價値づけをすることによりて能事畢れりと考へて居るやうである。それも固より然かあるべきことではあるが、それがために日本的靈性の存在を無視せんとする傾向を生ずるやうでは甚だ物足りない。日本人の存續が、世界的に何か意味があつて、その歷史の生成に何か寄與すべき使命を持つて居るとすれば、(本書の著者は實に此の如きものがあることを確信し、本書も亦その心で書かれたのであるが、) 果してさうだとすれば、吾等は日本的靈性の特異性を宣揚することを忽諸に附してはならないのである。そこで「神道」家者流の宇宙生成論であるが、それは直線的・時間的で、生成の眞義に稱はぬところがある。直線的時間性で歷史的記憶を解釋しようとすると、その中からは現在と未來とが出て來ないのである、過去さへも限られる。さうして歷史は創造性を失つて硬化してしまふ。靈性もそのはたらきを出しやうがなくなる。時間を直線的に考へると、すべてが幾何學的圖式になつて、天地の化育性なるものがなくなる。生きると云ふことは長く線を引くと云ふことでない。何千年か何萬年か乃至何億年でも構はないが、始めのある生き方は亦終りがなくてはならぬ。無限は過去の方へも未來の方へもあてはめられなければならぬ。これは有限な直線ではいけない。實際は、直線は皆有限である。有限であるから直線なのである。無限を或る點で切つて見るか

ら、その間だけが直線なのである。無限は直線で有り得ない。ここから始まると云へば、ここで終ると云ふことが既にその時定められて居る。そんな限定をうけるものは生きて居ない。生はどうしても無限でなくてはならぬ。卽ち直線であつてはならぬ。生は圓環である、中心のない、或はどこでもが中心である圓環である。この生の無限大圓環性は靈性でないと直覺出來ないのである。その他の諸直覺はどこかで限定を受けなければならぬやうに出來て居る。

無限大圓環性など云ふことは考へられぬ。そんなものは抽象的・概念的の最も荒唐なるものだと云ふ人が澤山あるにきまつて居る。靈性的直覺のない人々は何れもしか云ふのである。靈性的世界の眞實性に得入した經驗のないものは必ずそんなふうの反抗をやつてくる。事實の上で話しすると、直線的時間觀で、世界を見、歴史を見、生を見て居る人々は、その直線、その時間が、無限大圓環を限定して見るので、かく限定することが、却つて抽象的で概念的であることを知らぬのである。靈性的直覺では、時間と空間とで動いて居ると思はれる生命は、その實、無限大圓環性なることを見るのである。この直覺を分別的知性で忖度し計較し批判してはならぬ。是等は靈性的直覺の上に立てられるべきで、直覺を分別性から引き出すべきでない。この順序を逆にすると、最も具體性の事實が抽象的になり、概念的になつて、何だか夢のやうになるのである。

（ここで思ひ出すのは、南泉一株花の話である。或るとき陸亙大夫と云ふ役人が南泉を訪ねて、僧肇の語を引いて曰はく、「天地與レ我同根、萬物與レ我一體」とあるが、これは頗る神祕性に富んだ言葉ではありませぬかと。南泉はこれをきいて何とも當面の返事をしないで、ただ庭前の花を指して、世間の人はこんな美しう咲いて居る花を見ても、夢のやうだと云つた。今目の前に咲き匂ふ菊の花、これほど現實的で具體的なものはないと思ふかも知れぬが、これを本當にさう見得る人は靈性的に目覺めて居る人である。萬物一體觀の人では哲學的概念の間を離れ得な

いから、花を花と見ることが出來ない。花も何だか夢のやうになつて、その影が薄らいでゆくのである。抽象的になつてしまふ。感性的世界は現實だと云つても、識性的直覺に裏付けられて居ないと、それは浮いたものになる。知性的分別の境に彷徨するものも猶ほ眞實具體性に徹し得ない。）

宇宙生成論を直線的時間性の面で解釋して、それで盡くせりと考へると、産靈は生物學的生命の片割れとなつて、その靈性を失却するやうになる。それから眞言宗で敎へる金胎兩曼陀羅の二元論的・感性的解釋が採り入れられる。神道が眞言宗と抱き合ふのは此點で自然の成りゆきだと思はれる。佛敎者の云ふ法界緣起は華嚴敎に基づくものであるが、これが嘗て神道に何らかの影響を及ぼしたことがあつたかなかつたか、著者はそれを知らないが、神道が直線的に時間を解するかぎり、華嚴の法界觀とは緣がなかつたかと想像せられる。日本は海に取り卷かれて居ながら、大洋的世界觀又は歷史觀に考へ及ばなかつたのが不思議である。河流の直線性の代りに大海の圓環性が考へられてもよかつたのである。それがなかつたと云ふのは、思ふに鎌倉時代に至るまでは、日本的靈性はまだ自覺の境地を得なかつたからであらう。感性的及び知性的生活の領域から出られないでは、どうしても宇宙生成の事實は直線的時間性の上に構成せられるより外あるまい。靈性的直覺は、これを破壞するものでなくて、これを深めるもの、高めるもの、基礎づけるもの、事實化するものである。靈性的直覺の上にそれが打建てられるとき、それは落著くべきところへ落著くことになつて、安定性と包容性とを取り返すのである。宇宙生成の理が直線的に解せられないで、無限大圓環性のものと直覺せられるとき、直線的解釋も亦自らその處を得ることになる。後者だけを最後のものと心得て、政治や歷史や倫理だけでなく、科學も哲學も論理も、それ以外に背景とすべきものを持たないと云ふことになると、日本的靈性の自覺も無意味になるばかりでなく、それと宇宙靈又は超個己の人とも云ふべきものとの聯關が斷絶することに

なる。それはすべてのものの滅亡を意味するであらう。生そのものを否定するところの自殺に外ならぬ。

靈性的直覺が無限大圓環性であるから、その中心が到るところに在ると云はれ、「親鸞一人のためなりけり」と云ふ一人の意味が看取せられるであらう。繰り返して云ふまでもないと思ふが、この一人は個己的一人ではないのである。さう考へられたら、毫釐の差は天地懸隔で、取り返しのつかぬ錯誤を生ずる。一人は超個己的一人で、中心のない無限大圓環の中心を形成するところのものである。靈性的自覺はこの中心のない中心を認得するときに成立する。そのとき「天上天下唯我獨尊」の一人者となるのである。それが眞實の個己——超個己の自己限定である。個己でない個己と云ふ矛盾が卽ち最も具體的事實として認得せられ、この存在が究竟性をもつて來るのである。親鸞の日本的靈性は、一方にありては、傳統的に法然によりて刺戟せられながら、又他の一方に在りては、それが大地との生ける接觸によりて、本當に自らも亦生けるものとしての直覺が成立したのである。

超個の個としての一人は孤獨性をもつて居る、絕對に孤獨であると云はなければならぬ。「寥寥たる天地の間、獨立、望み何ぞ極まらん」と云はれるやうに、中心のない無限大の圓環內に一人と云ふ中心を認得することの意味は、こんな矛盾的論理に外ならぬのである。それで孤獨は絕對に孤獨であつて、しかも「春山は亂靑を疊み、春水は虛碧を漾はす」のである。絕對の孤獨の一人は此の如き萬差の個多そのものなのである。此の如き矛盾の可能なる所以は、吾等の何れもが無限大の圓環の中に、中心のない中心を占めて、そこで起臥して居ると云ふ最も具體的事實が儼存するからである。これが靈性的直覺である。

靈性的自覺は個己の上における最後の經驗であるから、一人性をもつて居るのである。只の論理からいふとそれはソリプシズムだと考へられよう。さう云へばさうなのである。併しソリプチックだと云ふところに、既に然らざるも

のが現はれて居るので、ソリプシズムは元來只の論理でも成立せぬのである。併しそれはそれとして、靈性的直覺の世界では、この直覺そのものの外は、すべて第二義性をもつことになつて居る。卽ち個己的直接性を帶びないものは何れも古びたものとして取扱はれるのである。他人の記錄の註釋又は解釋に憂身を窶すことはしないのである。それは古著であり、買置きであり、人傳であり、報告であるから、そのものとしては價値のないものである。靈性は、いつも一人であり、覿面であり、赤裸裸であるから、古著の世界に起臥することを嫌ふ。個靈は超個靈と直截的に交渉を開始する、如何なる場合でも媒介者を容れぬ。それでその直覺は超個靈の個靈化でなくてはならぬ。個靈は個靈で而かも個靈でない。其故に、個卽超個、超個卽個でなければならぬ。卽心卽佛は非心非佛で、非心非佛は卽心卽佛であると云ふは、是故に外ならない。靈性的直覺は最も具體的であるから最も個己的である、而してその故に亦最も抽象的で最も普遍的である。それは一人の直覺である。周邊のない圓環の中に中心のない中心を占めて居ることの自覺である。これが親鸞の日本的靈性によりて表現せられると、「彌陀の本願は只親鸞一人のためなりけり」と云ふことになる。絕對愛の中に攝取せられるときは、善も惡もそのままにしておくのである。二元的・歷史的・直線的生活はそのままで否定せられないでよいのである。否定卽肯定、肯定卽否定と云ふ矛盾の論理が、絕對愛卽ち無邊の大悲と云ふ面にも、またあてはめられて妥當なのである。但〻日本的靈性は此論理を論理として見ないで事實の直覺であると見て居ることを忘れてはならぬ。

10　佛教の通俗化と云ふこと

よく人の云ふことであるが、淨土系思想は佛教を通俗化したのだと云ふことがある。この云ひ方は餘り好ましくな

い。それは何故かとなら、元來宗教なるものは靈性的自覺に基礎をおいて居るもので、さうしてこの基礎なるものは、或る一定の概念的體系から割り出して、勝手に作り上げられるものでないからである。佛教の通俗化と云ふことは、人爲的工作で、卽ち知性的操作で、相手次第にそれ相應のものを、御誂へ向に仕上げると云ふ意味にとられる。靈性的直覺がまづあつてからなら、それに知性的工作を加へることも出來よう、否、何かそんな工作をしなければならない。直覺は只直覺で止まり得るものでない、人間意識は何かの形態で之に表現を與へようとする。それで宗教意識の成立にも何かの形而上學的體系がなくてはならぬと云つてよい。然るに之に反して、まづ體系そのものから靈性的經驗を引き出すことは、牛を打たないで車を叩くことである。後から出たものを先に立たせようと云ふわけになる。法然が天台系の教理から淨土系思想を抽出して、それを大衆向きに作りかへたなど云ふ考は、法然の宗教經驗を無視した云ひ分であり、またその通俗化の對象となつて居る大衆その人等の靈性的生活に對しても十分の理解のないことになるのである。所謂通俗化しなければならなかつた理由がどこに在つたかと尋ねて見たいと思ふ。對機投合とか、時機相應とか云ふこともあるが、これが事實の上に可能であるとすれば、能所の雙方に相應するものがなくてはならぬではないか、啐啄同時とか函蓋相應とか云ふものがなくてはならぬ。一方が能動で他方が受動だと云つても、その受動の方にも能動性がなければ、兩者の間には何等の交渉も出來ないわけである。佛教の通俗化もその通りである。上層で行はれた佛教がそのままでは大衆は受け容れぬから、もつと水でも砂糖でも加へてやれと云ふ風に通俗化せられて、それを大衆の方で、子供が糖衣の錠劑をのむやうにのむのだとすれば、佛教の通俗化には大分エキス以外のもの——但し無害であつても——それが這入つて居ることになる。普通に大衆化、又は通俗化はそんな鹽梅のものかしらん。何かもつとはつきりした意味をもつことにしたい。とに角、「通俗化」の佛教を受け入れる大衆の方にも、何か

自分で働き出るものを考へておきたいものである。

殊に鎌倉時代にその「通俗化」が可能になつたと云ふには、しかさせる事由が所謂大衆の間に發生したものと考へなくてはならぬ。さうしてその事由が大衆の靈性的生活の上に何かのはたらきを起したと考へなくてはならぬ。それがあつたので、それに應ずる知性的機構が、從來の宗教思想體系の中からはみ出たか、にじみ出たのである。雙方から手を出しあつて、始めて相互間の呼吸が合つたのである。多くの學者には、人爲的工作で外部機構を變へさへすれば、內面生活はそれに相應したものになると考へる傾向があるやうである。なるほど環境の影響は强いには强いが、遺傳も亦固より無視すべきでない。やはり因と緣とが熟さなくてはならぬ。自分の考では、この見忘れがちな因、又は遺傳、又は靈性の方にも、學者は十分の注意を拂ふべきだと云ふのである。

序でに云ひたいと思ふことは、兩部習合とか神佛融通とかの思想である。これは始め本地垂迹說と云ふもので出來たと云ふことであるが、學者は一般に、これは佛敎者がその敎を神道に適合させて、日本國民の間に佛敎を敷衍させようと云ふ佛者の狡智であるなどと云ふのである。ところが、これほど妙な考はない。いくら善巧方便の本家である佛者でも、無闇に自分の所說を曲折させて、神道の神々をとりこにしようとは考へなかつたであらう。神佛習合說は、それよりも、もつと自然な成行（なりゆき）で出來るものと思ふ。思想的訓練の方では、佛者は千軍萬馬の間を馳驅して來たので、固より素朴性の神道家の敵でない。後者は始めから前者に對して太刀打の出來る身分でないのである。それ故だまつて居たのであらうが、佛者の方から神道をだまつて見て居るわけに行かなかつた。それは何故かと云ふに、佛敎は、とに角、外から這入つて來た、或る年月を經過して有機體となつた。併しこの思想的有機體は、何か既にその土地にあるものを取り入れないと、自らを形成することが出來ぬ。神道は既にそこに在るものである。それについて何

かの考察が加へられないと、佛教は有機體として日本國土に存立して行けないのである。神佛習合は、何等人爲的なものなしに、此の如く自らなる條件の下に自らなる趨勢をたどつて出來たものと、自分は信ずる。自然と云ふのは習合の事實に人爲的技巧が導入されて居ないとの義である。佛教の通俗化もこれに似て、法然上人なら上人の方に、「通俗化」の淨土系思想を、傳統的思惟方法で、作り上げたいと云ふ意圖があつて、それから知性の上でその仕事に取り懸つたと云ふのではないのである。末世思想云々の說にも、既述の如く、概念性のものが交つて居て、それだけでは當時の日本人の靈性的生活を正しく描寫しないと云ひたいのである。此篇を通じて自分の主張したいのは、宗教意識の形成確立には靈性的直覺がまづなくてはならぬ、さうして思想的機構はその上に出來ると云ふのである。そんならその靈性的直覺なるものはどうして出來るかと云ふに、それは人間精神の歷史的發展の途上自然に經驗せられると云ふより外あるまい。歷史的發展と云ふことの中には、可なり複雜な因子が含まれて居るが、今はそれに觸れず、ただ簡單に、人間精神は歷史的に時間的にその中に包藏する可能性を次から次へと發展させて行くものであると云ふことにしておく。日本人の靈性的生活は、鎌倉時代まではその本來の意味において、經驗せられなかつたのである。

11　傳統への隨順と信

序でにまた一言しておきたいことがある、それは敎へと云ふことと自覺との關係である。これは昔からの問題で、色々の樣態でそれが論ぜられる。政治の上、倫理の上、宗教の上、教育の上などから、それぞれの立場がある。つまりは、いづれも他己と自己との能所的關係と云つてよい。公平な觀察は、兩者相倚ると云ふことであらう。問題を宗教の上で見ると、他力自力がそれである、又法と機とも云ふ。基督教神學にも此問題がある。個己の觀念のある限り、

この問題を終熄すべきではなからう。これを人の上で見ると、教ふる人と教へられる人との關係となる。教へられるがすべてか、それにこちらからの工夫があるか、と云ふことである。例へば、道元禪師に有名な左の句がある。

「假令、佛と言ふは、我が本より知りたりつるやうは、相好光明具足し、説法利生の德ありし釋迦・彌陀等を佛と知りたりとも、知識もし佛と言ふは蝦蟆蚯蚓ぞと言はゞ、蝦蟆蚯蚓を是ぞ佛と信じて、日ごろの知解を捨つべきなり。云〻。」（正法眼藏隨聞記）

これを文字の表面から見ると、何でもかでも、師匠の教へられるやうに、しか信ずるのが、弟子の弟子たるところだとのやうに思はれる。山が「河だ」と云はれれば、「はい、如何にも」と受け入れ、馬を指して、「鹿だ」と云はれると、「見事な」と返事でもしないと、弟子は師を信ぜずして自家の判斷に賴る大たはけものと云はれるであらう。師又は超己に對する絶對の憑依、これが弟子道だと云はれると、弟子は何等の創意をもてないことになり、動く世界も永遠の墓場となりつつあるやうに思はれる。これが道元の教なのであらうか。或る意味で云ふと、「さうだ」とも是認せられ、又他の觀點からすると、大に「然らず」と云ふことにもなる。宗教的傳統は這般の矛盾から出來て居ると云つてよいのである。

親鸞聖人は『歎異抄』の中に次のやうに告白して居る。

「親鸞におきては、たゞ念佛して彌陀にたすけられ參らすべしと、よきひとの仰せを蒙（かぶ）りて、信ずるほかに別の子細なきなり。云〻。」

これは道元と反對の側から、即ち弟子の方から云つた告白である。併し何れも信を中心にして、兩個己の關係を見て居るには違ひない。問題はつまり隨順など云ふ倫理上の項目にかかるのでなくて、靈性的自覺の領域での話である。

これがはつきりせぬと、道元も親鸞もわからなくなり、また「日本的」なるものも攫まれぬことになる。靈性的自覺を對人的語彙で云ひ現はすと信である。卽ち「オイ」と呼びかけられて「ハイ」と返事する、ここに單なる感性的又は情性的直覺のみを見ないで、更に深く進んだものを感じなくてはならぬ。感應の世界は隨順であると云はれるが、その奥に信を見て居ないと、物の表面しか覗はれぬと云ふことになる。「天何をか云はんや」であるが、「四時行はれ、萬物育す」は信である。「民信なくんば立たず」は政治の本義であるが、此信も靈性的自覺に根ざして居るとき、始めて動かぬものになる。道元と親鸞も此自覺の上に立つて、弟子の隨順を要求し、又告白して居るのである。それ故、道元の蝦蟆蚯蚓觀は引きつづき左の如く加へて居る。

「此の蚯蚓の上に佛の相好光明、種種の佛の所具の德を求むるも、猶情見あらたまらざるなり。」

これは、蚯蚓を蚯蚓と見よ、蝦蟆を蝦蟆と見よと云ふことに外ならぬのである。蚯蚓の上に三十二相を見んとするものは、情見の人にすぎないのである。それ故に、道元は更に進んで、

「只當時の見ゆる處を佛と知るなり。」

と云ふ。蚯蚓を蚯蚓と見るとき、蚯蚓は佛と知られるのである。又加へて曰はく、

「此の如く(かく)詞に隨つて、情見本執をあらためもて行かば、自ら契ふところあるべきなり。」

「自ら契ふ」――これが全文の眼目である。「自ら契ふ」とは、靈性的直覺の義に外ならぬ。この直覺が現前するとき、隨順の眞義に徹する。「百尺の竿頭に上りて手足を放つて一歩を進めよ」と云はれて、「はい」と云つて歩を運ぶとき、始めて自ら契ふことが可能になり、蚯蚓蝦蟆卽ち是れ佛といふことになる。この「はい」は隨順だけでは出ない、やはり狐疑躊躇を何遍も繰り返して後でないと出ない。隨順はまづ否定せられて、それからでないと、勝義の

隨順ではないのである。さうなると、此場合の隨順には靈性的なものがあると謂はなくてはならぬ。自契と云ふのが卽ちそれである。自契は否定があつてからの事である。畢竟ずるに隨順は非隨順なる故に隨順なりと云ふことにならないと、蚯蚓は佛にならぬのである。或は蚯蚓は蚯蚓にならぬのであると云つてよい。

親鸞聖人の場合もさうである。親鸞はまづ「仰せを蒙りて」、それから「信ずるほか」なしと云ふが、實際の心的經過は、信があつて、それから「よき人の仰せ」がきかれたのである。彼が靈性的直覺は法然上人の指示によりて現前せられたと云ふが、直覺と指示とは儼然として別物である。法然の指示、卽ち「仰せ」は、彼のすべての弟子に向つて與へられたものであるが、後者が悉く直覺を現前させたのではないのである、只親鸞のみあつて、法然の「オイ」に卽應して「ハイ」があつたのである。「オイ」と「ハイ」との順序を分けて考へないと、更に進んで「オイ」が「ハイ」であり、「ハイ」が「オイ」であり得ないのである。この矛盾が靈性的直覺を性格づけて居る。矛盾であるから信が成立する、矛盾のないところに信はないとも云へる。基督教神學者に「アブソルドュムだからクレドだ」と云つたものがあるが、その通りである。親鸞の隨順は信で成立する、信は非隨順で成立する。これほどアブソルドュムなことはない。靈性的直覺が分別智の定規で計られぬと云ふは此意味である。「念佛には無義を義とす」と云ふ、親鸞の念佛はここから出發して、始めて、「よき人の仰せ」が成立するのである。念佛は地獄行の指針か、はたまた極樂行のか、總じて以て存知せざるなりではないか。（これにつきては、また後面に一言するところあらう。）

道元の要求する隨順は、隨順の機の熟して居ないところには、實現不可能である。さうしてこの機の熟すると云ふ意味は、彼の靈性的直覺がはたらき出る條件が備はつたと云ふことである。靈性には能動的なものがあつて、その機

に當ると火藥の爆發するやうに、一本のマッチで大破壞作用を惹起する。ただ分別の上で百尺竿頭に一歩を進めと云つても進められるものでない。分別を離れて進まなければならぬものが動くとき進むのである。進んだ跡を見ると、さう教へたものに對しての隨順であるが、自契の事實を經驗したものから見ると、隨順卽ち自契でなくてはならぬ。啐啄同時である。滴水滴凍である。隨順は決して偶然の事件ではない、單なる受動性ではない。感應道交の妙機は靈性的直覺があつて始めて了得せられるのである。法然と親鸞との關係も亦此直覺を中心において見なければならぬ。直覺は信に外ならぬのである。信の實があつて隨順の名目が妥當となる。

とに角、能所を分けて話しする世界では、純粹な受動性と云ふものはあり得ないのである。佛教の通俗化を云ふときにも、神佛習合を云ふときにも、只一方向きの見方だけしかないやうに考へてはならぬ。兩者對峙の世界は、その回互性を領得することによりて、可能なのである。一がいつも能動で、他がいつも受動だとか、一は生で、他は死だとか云ふことはない。隨順はつまり兩者の相はたらきかけである。これが生命の眞實の姿である。

基督教加特力教の或る僧團（オルダー）では絶對の隨順又は服從を要求するのがある。長老の命令は絶對である。彼は神の代官であるから、その云ふところは至上命令である、一分の違犯を容さない。一寸きくと如何にも專横・獨斷で、よくそんな團體に加入して、一生を送れるものであるなどと考へられようが、その實そこでは如何にも樂しい生活が見られるのである。一枚の紙片がほしいと思つても、だまつてそこに在るものを使はない、必ず長老の許可を得るなどは、大人の忍び難いところのやうである。唯それだけでない、「そこのがけを飛び下りて海の中へ沈んで仕舞へ」と命ぜられて、何の異存なく、「ハイ」と云つて飛んで下りる。アシジのセント・フランシスの云ふやうに、その身は全くの死人となつて、左へ押せば左へ倒れ、右へ押せば右へ倒れる、起つも坐わるも、他の爲すがまま——これが神に仕

へるものの心構でなくてはならぬと教へられるのである。道元の教へる隨順は知性的であるが、上記の加特力教僧團のは意性の中までも滲透して行くのである。知性と云つても意性が基礎になるであらうが、道元又は禪者一般の要求は分別智を一蹋に蹋飜するに在る。それ故、そこには自契と云ふ靈性的直覺が現前して、「乾坤只一人」の王者の氣宇を獲得する。が、基督教の場合では何もそんなものはない。神は絶對の力で、絶對の智でない、悲でない。否、神は悲であり、智であるが、彼を受入れる方では、その面よりも、力の面が强調せられて居るので、服從又は隨順のみが目立つてくる。

ここに面白き心理狀態が見得せられる。ある意味の無心又は無我であるが、加特力教僧團のは佛教のと大に其主體を異にして居る。基督教では力の觀念が强いので、自分の意志をそれよりもより强いものに任せる。自分のはないことはないが、自ら働き出ぬほど微弱なものとなつて居る。佛教の無我は靈性的直覺の上に成り立つ自契(自覺)であるから、動くも動かされるも、自主自由で自然法爾の世界がそこに展開せられる。基督教のは全くの他力である、自他を對立させておいて、その上に他の力のみを打ち立てんとするのである。佛教では、自他の對立は對立であるが、そこに對立を絶したものが動いて居ることを直覺し(これを靈性的自覺と云ふ)、この直覺から對立の世界を見直すのである。卽ち自他對立の世界——萬差の個多——は、この直覺の上で働くから隨順もなければ服從もない、無力の屈從もなければ絶對力の壓迫もないのである。一因を別立して、すべてがそれから出るとは云はぬ。所謂法界緣起で、萬差の個多がそのままに個個自主的に圓融無碍なのである。周邊のない圓環が自らを限定して、どこにでも中心をおく、そこに親鸞の一人が現前して、無碍の大道が坦然として長安に通ずるのである。基督教の絶對服從又は絶對憑依と大にその趣きを異にするものがある。

併し基督教の絕對服從には心理的基礎がある。個己を立てると、その行動に對して、責任を持たなければならぬことになる。これが中〻厄介である。集團生活をやらなければならぬ人間はまた倫理的でなければならぬ。個己各自がその行爲に對して責任がないと云ふことになると、集團はその結合力を持續して行けない。が、また一方では、人間は蟻群や蜂群たることの外に、虎や獅子のやうに、孤往獨行せんとする存在である。一口に云ふと、人間は一方では倫理的に責任感をもつが、他方では無責任に自分本意に勝手次第に行動したいと云ふ自主自恣性をもつて居る。人間は後者を欲して、而かも生活の實際はそれを許さず、前者の要請に隨順しなければならぬのである。これがうるさいので、人間の心理形態は二つに分れる。一つは出來るだけ我儘をやつて、倫理的責任感を出來るだけ弱體ならしめておかうと云ふ型である。他の一つは寧ろ消極的である、我儘をしたいと云ふ意志は强硬であつても、批判力・自省力が却つて强い、責任感は大にある、それで自ら苦しむことが多い。第一類は世の所謂英雄豪傑に多いが、第二類は聖者型である。自省して自ら苦しむ型の人は、此苦しみから遁れんため、自分の意志を最小限度に弱めんとする。その一方法として、自分よりも非常に强いものを求めて、それへすべてを投げかける。それで自分の行爲に對する責任は一切そのものに歸するのである。自分の行爲は自分の意志から出るのでなくて、他力のはたらきであるとすれば、どんなことがあらうと、それは自分の責任にならぬ。死んでも、生きても、人を殺しても、自分を殺しても、善惡共に他力である。如何にも薩張りして、氣は誠に樂になる。これが加特力教僧團員の心理である。軍隊式であるが、中心の推進力は寧ろ消極的だとも云へる。とに角、何れも力學的系譜である。

何れにしても、隨順と云ふことを考へるには、倫理的卽ち情性的に見る場合と、靈性的に見る場合とあることに留意すべきであらう。道元などの云ふ隨順には靈性的なものを加へて見ないと、加特力教の僧團型の考に陷る恐れがあ

る。實際云ふと、後者にも靈性的なるものはあるが、その見方が日本的靈性的なるものと違つて居ると云つておきたい。

第三篇　法然上人と念佛稱名

日本的靈性の人格的寄顯と云ふ點から見ると、法然上人と親鸞聖人とを分けない方が合理的かと思はれる。兩者各別に見なければならぬ場合も固よりあるが、靈性の表現形式に日本的なるものを考へて見ると、兩者を一つにしておく方がわかり易くはなからうか。念佛稱名の本當の意義は兩者によりて發揚せられたのである。何れか片一方がなかつたら完全な進展は遂げられなかつたであらう。法然と親鸞とを一人格にして見てよい。それは親鸞の自白にもあるやうに、彼は法然の教を遵奉するものとのみ思惟して居たのである。親鸞がこんな風に信じて居たと云ふ事實には、ただそれだけのこと、卽ち彼の主觀的方面にだけあつたのではない。それを裏付ける客觀的なものがあつたに相違ない。彼の信者は彼をのみ護り立てんとするので、彼を法然から切り離すに、餘りに熱心であつたやうに思はれる。それよりも兩者を一人格と見て、日本的靈性は彼等の間でその性格を現出せしめたと云つた方がよからう。

一　平家の沒落

1　平家物語——法然出世の意味

日本政治史の上で平家の沒落ほど悲劇的なものはなかつたと思ふ。清盛は平安朝の終末を文(あや)どるに最も相應しい人物であつた。四百年もの政治的積弊は彼が武斷によりて一掃せられたとは云ふものの、彼自らも亦公卿化してしまつたので、滅亡の悲運を味ふより外なかつた。太政大臣になつたのが仁安二年(西暦一一六七年)、その女德子が入内して建禮門院となつたのが承安元年(西暦一一七一年)であつた。此間が平家盛時の絶巓であつたが、壽永四年(西暦一一八五年)、即ち清盛が太政大臣を拜してから十九年目に平家は壇の浦で最後のとゞめを刺されることになつた。興亡その處を異にすることの迅速さ、そしてその最期の如何にも酸鼻を極めたことは、『平家物語』を讀むものの熟知するところである。『平家物語』は此種文學の一大雄篇として、啻に政治的悲劇の敍事詩であるばかりでなく、亦實に轉變不可測の人生に對する抒情文學の尤なるものである。

　鎌倉時代に『平家物語』が書かれたと云ふことについては、大なる意味がなくてはならぬ。長き平安朝を通じて書かれた文學的作品の數量も可なりに上り、種類も樣〻であつたが、『平家物語』の如きものは出なかつた。平安期に戰爭がなかつたわけではないが、戰爭文學は出なかつた。有爲轉變は何れの世にもあることは、固よりであるが、そしてそれは平安期にも文學的に思想的に取り扱はれたが、『平家物語』の如くに、人生のなまなましい經驗としてではなかつた。「祇園精舍の鐘の聲、諸行無常の響あり。娑羅雙樹の花の色、盛者必衰のことわりをあらはす。奢れる人も久しからず、唯春の夜の夢のごとし。たけき者も遂には滅びぬ、偏に風の前の塵に同じ」。こんなことは何處でも云はれ、誰でも云ふほどのことではあるが、これが『平家』の開卷第一に述べられて居ると、ただ抽象的な概念性を持つた言草とのみ感じられないのである。これが平安期の文學に現はれたとすると、何だか空言(そらごと)のやうにも聞えよう。が、『平家』に出て來ると、作者は實に人生の事實を直視して居るものであるとの印象を深く受けるのである。鎌倉

時代になつて、日本人は始めて人生に對する痛切な反省をやつたものである。

『平家』にはまだ平安期の女性文化の跡が十分に殘つて居る。日本民族の感傷性とも云ふべきものが、如何にもまざ〳〵しく見える。が、その裏には又これに對しての反省が加へられて居る。ここに日本的靈性の自覺を感ずる。靈性的生活は反省から始まる、反省のない靈性的生活はないのである。反省は否定である。今までは、一途に、一氣に、驀直に、向前して、更に眼を後方に回らさず、頭を左右に動かさなかつたものが、これはと云つて、踏み止まつて、自己を見、環境を見まはす――これが反省である。卽ち今までの向ふ見ずを否定することである。これは人間にのみ許された特權である。他の動物には、この反省、この否定はない。天人にもそれはない。もし動物を本能肯定にのみ動くものとすれば、天人もまたさうである。前者のを惡とすれば、後者のは善である。併し反省なく否定なきところでは、善も惡もない。從つて自由もなければ創造もない。これらは否定の生活を經驗することによりて始めて可能である。靈性的なるものは實にこんなところから發生するのである。『平家物語』を通じて鎌倉時代の日本人は如何なる樣態で、靈性的に覺醒しつゝあつたかを見ることが出來る。著者は誰であつてもよいが、とに角、彼はその時代における靈性の動きに觸れて居る。そして、其動きは淨土系思想を中心として居るのである。淨土系思想は今生の否定を發足點として居る。今生の否定は必ずしも淨土往生の義ではないが、とに角、それは今日の生活に對しての嚴肅な批評なることにおいては疑を容れないのである。

平安時代においても、淨土往生思想はあつた。しかしそれは現世の延長と云ふ形で考へられて居た。その時代の人々は現世に對して何等の反省も批判も否定もなかつたのである。もしあつたとしても、それは概念的なものであつた。然らざれば教學的に人眞似的に取り扱はれるに過ぎなかつた。深刻な人生經驗に根ざしたものではなかつた。日

本人の靈性的生活は未だ擡頭して居なかつた。平安期の淨土系思想と鎌倉期との相異は、實に外から加へられたものと、內から發生したものとの相異である。それ故、鎌倉期の人々は念佛稱名し極樂往生を口にしても、彼等の意識の底に事實上動いて居たものは、單なる傳統性に根ざしたものではないのである。法然出世の意味をここに求めなくてはならない。

餘程天賦に惠まれて居るものでない限り、平安期から鎌倉初期にかけての公卿達の間には、靈性的生活の動きを見ることが出來なかつた。色々の佛典が讀誦せられ、講釋せられ、佛像が拜まれ、諸種の儀式祭典が營まれても、それは一種の文化的遊戲と考へても差支ないものであらう。それから僧侶達の仲間でも眞劍に靈性的立場を攫んで居たものは極めて少數であつた。出家して墨染の衣を著て居ても、その「出家」からは復改めて出家すべく要求せられ、その黑き衣も折々は染め直さなくてはならなかつたのである。そのやうに口には如何ほど念佛稱名して居ても、その心の動きにはそれに相應したものが、その頃の所謂文化人又は知識人又は僧侶自身の間には、なかつたと云つてよい。それが平家の沒落につれて、人生の浮沈、兼ねて戰爭の悲慘なる事實に當面して來ると、大宮人も、僧侶も、眞劍にならなくてはならなかつた。一例を擧げると、平重衡の場合がそれである。

「關東へ下向せらるべきに定まりしかば、何の憑も弱り果てて萬心細う都の名殘も今更惜しう思はれける。三位中將、土肥次郎を召して、「出家をせばやと思ふはいかゞあるべき」と宣へば、實平此の由を九郎御曹司に申す。院の御所へ奏聞せられたりければ、「賴朝に見せて後こそ、ともかうも計らはめ、唯今は爭か許すべき」と仰せければ、此の由を申す。「さらば年來契りたりし聖に、今一度對面して、後生の事を申し談ぜばやと思ふはいかゞすべき」と宣へば、「聖をば誰と申し候やらん」。「黑谷の法然房と申す人也」。「さては苦しう候まじ」とて許し

奉る。中將斜ならず悅びて、聖を請じ奉つて、泣く〳〵申されけるは、「今度生きながら捕はれて候ひけるは、再び上人の見參に罷り入るべきで候ひけり。さても重衡が後生いかゞし候べき。身の身にて候ひし程は、出仕に紛れ、政務にほだされ、憍慢の心のみ深くして却つて當來の昇沈を顧みず。況んや運盡き世亂れてより以來は、こゝに戰ひ、かしこに爭ひ、人を滅ぼし身を助からんと思ふ惡心のみ遮つて、善心はかつて起らず。就レ中に南都炎上の事は、王命といひ武命といひ、君に仕へ世に隨ふ法遁れがたくして、衆徒の惡行を靜めんが爲に罷り向つて候ひし程に、不慮に伽藍の滅亡に及び候ひし事、力及ばぬ次第にて候へども、時の大將軍にて候ひし上は、責め一人に歸すとかや申し候なれば、重衡一人が罪業にこそなり候ひぬらめと覺え候。且はか樣に人しれずかれこれ恥をさらし候も、しかしながら其の報ひとのみこそ思ひ知られて候へ。今は首を剃り、戒を持ちなんどして、偏に佛道修行したう候へども、かゝる身に罷り成つて候へば、心に心をもまかせ候はず。今日明日とも知らぬ身の行末にて候へば、如何なる行を修しても、一業助かるべしとも覺えぬこそ口惜しう候へ。倩〻一生の化行を思ふに、罪業は須彌よりも高く、善業は微塵ばかりも蓄へなし。かくて空しく命終りなば、火血刀の苦果、敢へて疑ひなし。願はくは上人慈悲を發し、憐れみを垂れて、かゝる惡人の助かりぬべき方法候はば、示し給へ」。其の時上人涙に咽びて、暫は物も宣はず。良久しう有つて、「誠に受け難き人身を受けながら、空しう三途に歸り給はん事、悲しんでも猶餘りあり。然るを今穢土を厭ひ、淨土を願はんに、惡心を捨てゝ善心を發しましまさん事、三世の諸佛も定めて隨喜し給ふらん。それについて出離の道まち〳〵なりといへども、末法濁亂の機には、稱名を以て勝れたりとす。志を九品に分ち、行を六字に縮めて、如何なる愚癡闇鈍の者も唱ふるに便りあり。罪深ければとて、卑下し給ふべからず。十惡五逆回心すれば往生を遂ぐ。功德少ければとて、望みを絕つべからず。

一念十念の心を致せば、來迎す。專稱名號至西方と釋して、專ら名號を稱すれば、西方に至る、念〻稱名常懺悔と演べて、念〻に彌陀を唱ふれば、懺悔する也と教へたり。利劍卽是彌陀號を憑めば、魔緣近づかず。一聲稱念罪皆除と念ずれば、罪皆除けりと見えたり。淨土宗の至極、各略を存して、大略是を肝心とす。但し往生の得否は、信心の有無に依るべし。唯深く信じて努〻疑ひをなし給ふべからず。もし此の教を深く信じて、行住座臥時處諸緣を嫌はず、三業四威儀に於て、心念口稱を忘れ給はずば、畢命を期として、此の苦域の界を出で、彼の不退の土に往生し給はん事、何の疑ひかあらむや」と教化し給ひければ、中將斜ならず悅びて、「此の次に戒を持たばやと存じ候は、出家仕らでは叶ひ候まじや」と申されければ、「出家せぬ人も、戒を持つ事は世の常の習ひ也」とて、額に剃刀をあてゝそるまねをして、十戒を授けられければ、中將隨喜の涙を流いて、是を受け保ち給ふ。上人もよろづ物哀れに覺えて、かき暗す心地して、泣く〳〵戒をぞ說かれける。……」（平家物語、卷十、「戒文」）

重衡が始めて法然に會つたのは何時であつたかわからぬにしても、その時と今囚はれの身として吾妻下りの時とは、彼の心境において天地の差があつたに相違ない。彼は「後生いかがし候べき」と當時の人〻の口振りを——今日でもまださうであるが——殊勝氣に繰り返しても、それは必ずしも極樂に生れようと云ふのではない。「惡心のみ遮つて、善心はかつて發らず」と云ひ、「如何なる行を修しても、一業助かるべしとも覺えぬこそ口惜しう候へ」と云ふ彼は、必ずしも地獄へ往くことを恐れたのではない。これは寧ろ彼が人生に對する批判であると見た方がよいのである。「憍慢の心のみ深くして却つて當來の昇沈を顧みず」と云ふのは、生活に對して何等の反省もなく、萎萎隨隨地にその日暮しの動物性を肯定したと云ふことである。かういふくらし方をやつて居るものが「惡人」で、それが「助かり

たい」と云ふところに、靈性的な何かが閃めき出たのである。これは成程「惡人」重衡の眞劍な告白である。「三位の中將」である限り、彼はこんな告白をなし得ない。もしなし得たとしても、それは口眞似でしかあるまい。ここに平安期と鎌倉期との相異があるのである。

2 鎌倉武士の念佛

蓮生房熊谷直實の發心の如きも亦好一例である。平安期から戰國時代にかけて、入道する武人も知識人も可なりの數に上つた。頭を剃つて黑衣を纏ふと云ふことが、靈性的生涯の上から見て、どんな意義を持つものであらうか。誠に妙な話合ではあるが——或は此處にも、何かの意味で日本民族性のよい點かわるい點かわからぬが、何かが見えるとして——歷史上そんな例は實際澤山あつた。今まで浮世を享樂的に又は殺伐一方でくらして來たものが、頭を丸めて、數珠爪繰つて居ると、如何にも殊勝氣に見えて、風流三昧の優しみがある。審美的に感性的に面白いが、それは畢竟ずるに虛僞である。靈性的生活よりよほど隔つたものである。此點では蓮生坊の如きは戰國の武士として人生に對して眞面目な考を持つた人〻の一人であると謂つてよい。平敦盛との經緯は、ともあれかくもあれ、直實が自分の生活に向つて嚴肅な批判を下したと云ふことだけは本當である。彼が詠んだと傳へられる、左記二首の和歌の如きは、彼が心懸の並〻でなかつたことを示して餘りある。

いにしへの鎧にまさる紙衣風のいる矢も通らざりけり

又曰はく、

約束の念佛は申して候よやらうやらじは彌陀のはからひ

後者の如きは武人の心構そのものを赤裸に出して居ると云つてよい。彌陀の本願にまかせて念佛を稱へて居る自分、それで極樂往生が出來るものか出來ないものか、それは自分の計ひできまるのでない、阿彌陀の計ひであるから、何れなりと、あなたまかせだと云ふ心持は、他力信者のそれではないか。また武人として約束はどこまでも守る、その結果がどうあらうと、それは此方で知つたことでないと云ふのは、如何にも關東ものの律義性を發揮して居るではないか。それから鎧袖を紙衣に著替へてからは、如何に無常の風が放つ矢面でも、何の恐れることもあらばこそと云ふのも、蓮生坊の今の境涯をよく云ひ現はして居る。

二　淨土系思想の樣相

1　念佛――淨土往生――祈り

淨土系思想の中心は念佛であつて極樂往生ではない。念佛が方法で、往生が窮極のやうに、淨土信者は何れも思つて居るが、念佛なしの往生はないのである。念佛↓往生とつづき、往生↓念佛とつづくとすれば、念佛即往生で、往生即念佛である。しばらく此世と彼世とを對照させる意識の上で、念佛から往生へうつるやうに云ひなすが、それは分別上の計ひのはなしである。念佛の外に往生があるものなら、念佛の外にまた往生の途がなくてはならぬ。それが念佛三昧の生活である。念佛して往生するとすれば、念佛のところに、極樂あり、往生ありとしなくてはならぬ。念佛しつつ往生を考へて居ては、その念佛は純粹性をもたぬ、絕對の念佛ではない。法然上人は蓮生坊に敎へて、「念佛

の行はかの佛の本願の行にて候」と云ひ、また「只本願の念佛ばかりにても候べし」と云つて居る。又引つづきての言葉に、

「たゞ念佛を三萬、若は五萬、若は六萬、一心に申させおはしまし候はんぞ、決定往生のをこなひにては候。こと善根は念佛のいとまあらばの事に候。六萬遍をだに一心に申させ給はゞ、その外には何をかはせさせおはしますべき。まめやかに一心に、三萬五萬念佛をつとめさせ給はゞ、少〻戒行やぶれさせおはしまし候とも、往生はそれにより候まじき事に候。」(勅修御傳、卷二十七)

一心に念佛を三萬遍でも六萬遍でも稱へて、そのひまがあつたら善事でもやれ、戒行などは少し位怠つてもかまはぬ、往生はそんなことできまるものでないと云ふのは如何なる義であらうか。念佛を一日に三萬遍も繰り返すと、どうしても十時間位は必要であらう。それを六萬遍も十萬遍もと云へば、夜寝るひまもないことにならう。又只無闇に早口に「なまいだ〳〵」とやることにしても、三萬遍を一日の行とすれば、中〻に隙をとられる、又肉體的にも隨分疲れるにきまつて居る。特殊の善事も惡事も行ずべきすきなどはあり得ないのである。それでは念佛の機械であつて、一心などと云ふべき「心」は此間にはひる餘地はあるまい。こんなにしても淨土往生は志すべきものか、ましてその淨土なるものが果して如何なる場處であるかもわからぬのに。本書の著者は『淨土系思想論』(本全集第六卷所收)において淨土論を一わたり研究しておいたから、精しいことはそれに讓るが、實際淨土往生と云ふことは一種の符牒であると考へたいのである。念佛そのものが大切なのである。一心の念佛だけが大切なのである。一應、現世否定のうらに淨土往生をおくが、この否定と往生とは、實に南無阿彌陀佛において統一せられるのである。それ故、六字の名號を稱へることによりて一切の惡業が除かれる。そして此除かれることが卽ち淨土往生に外ならぬのである。法然も法然の信者も、

傳統的に教へられるままに、意識の上では、念佛稱名是往生の業と心得ては居るが、彼等の靈性的直覺は、必ずしもそこにはないのである。この直覺がまだ十分に自覺されぬので、此土と彼土、厭離穢土と欣求淨土とは、對峙し思惟せられて居る。まだ「一心の念佛」にはなつて居ないのである。併し彼等の志向はいつも一心のところに在るのだから、往生と云ひつつ決して此一事をわすれないのである。

或る意味では、念佛はまた祈りである。現世の批判はその否定であり、否定はそのうらに淨土の肯定をかくして居る。このかくれたるものへの意向は祈りに外ならぬ。祈りは有意識と無意識とに關係しない。現世を超えんとするところに祈りがある。三位の中將のやうに「惡心のみ遮つて、善心はかつて發らず」と云ふところは、彼は惡心を反省して、これを超えんとして居る。超えてのさきが何かの形で目の前に見えぬ限り、超えんとの希望は發生し能はぬ。ここに祈りがある。ここに南無阿彌陀佛がある、本願の念佛の行がある。祈りは永遠である。それ故、念佛は永遠である。又佛の本願も永遠である。三萬遍・六萬遍・十萬遍の念佛は、念佛の——祈りの——永遠性を示唆したものに過ぎない。示唆と云ふよりも具現化したと云つた方がよからう。永遠性の念佛は一心でないと出ないのである。一心のところに永遠がある。それは久遠の今である。南無阿彌陀佛の一聲である。

2　念佛稱名の相續——一念の今

つまりは念佛稱名の度數の問題ではないのである。「凡夫のならひ、二萬三萬をあつとも、如法にはかなひがたからん。たゞ數遍のおほからんにはすぐべからず」と云へば、稱名の度數のとに角多からんこそよけれと云ふ義に解されもしよう。が、法然上人は直ちにつづけて、「名號を相續せんためなり。必ずしも數を要とするにはあらず。たゞ

常に念佛せんがためなり。數をさだめぬは、懈怠の因緣なれば數遍をすゝむるにて候」(勅修御傳、卷二十二)と云ふのである。故に問題は正念相續である。正念相續は一心に外ならぬ。一心に外ならぬが故に、その中に一切の行はをさまるのである。一切の行と云へば、時間的繼起であるが、それが一念の稱名に收まると云へば、それは三世不可得の一心でなくてはならぬ。行爲、卽ち繼起的に考へられる時間が、今の一念に包攝せられると云ふと、空間的に須彌を一芥子中に納れると同じく、分別識上では考へられまい。これを逆にして一念の今が卽ち繼起的時間そのものであると云つたら、或はいくらかわかり易くもあらうか。それがわからぬと云へば、彌陀の本願の永遠に盡きぬことも、念佛の行の直ちに淨土へつづくことも、解らぬのである。

「有智無智を申さず、一すぢに專修念佛を勸め候也」(勅修御傳、卷二十五)と云ふこと、「たゞ六字を唱る中に、一切の行はおさまり候也。……常に心をかくるが、きはめたる決定往生の業にて候也。……」(同上)と云ふことを、正當に解する途は只一つであると思ふ。それは分別識上での念佛でなく、無分別智の中から出る念佛でなくてはならぬ。靈性的直覺から自然に溢れ出る念佛でないと、「常に心をかくる」ことが出來ぬ。又一すぢに專修念佛することが出來ぬ。「念佛の行はもとより行住坐臥時處諸緣をきらはず」(同上)と說かれ得るのは、分別の計ひの中からは出て來ない。淨土系の人々はいつも分別識上から念佛をすすめるのである。それはさうする方が、聞手に受け取られ易いのであるが、易いだけにその眞義に到りにくいのである。正三道人は禪者であるだけ、此點では直截である。却てわかり易い感じもする。曰く、「一切の習ひ事、佛法妄想を吐出して、念佛申すに成りめさるべし」(驢鞍橋、卷下、第十三節)。又曰く、「截斷の念佛と云ふは、念佛の劍を以て、善惡の念共に南無阿彌陀佛〱と切拂ふ念佛也」(同上、第三十六節)と。又侍の來りて念佛の申樣をきくに對して正三は曰ふ、「武士の役義なる間、敵のそなへを造り立、其中に一筋に南無阿彌陀佛と〔云つて〕は飛籠み、南無阿

彌陀佛と〔云つて〕は飛籠み、自由自在に入らるゝほど、飛籠念佛を申さるべし」(同上)と。善惡是非をすべて斷ち切つて、一切時中の行動が卽ち六字の名號となるとき、それが一心の念佛行、一切行の念佛と云ふものになるのである。所謂正統派の人々は專修念佛を色々の義に解するであらうが、それは何れも教相の上での話である。專修念佛は他の行に擇ぶ念佛でなくて、絕對念佛の義に解する方が、法然上人や親鸞聖人の意旨に稱ふものである。それが靈性的直覺そのものから見た念佛で、日本的なるものである。概念的に念佛の歷史などをたどらずに、念佛を直ちに彌陀の本願の上に見、兼ねて又個己靈性の自覺の上に見るとき、それが如何にも親しきものと感ぜられるのである。これが「白木の念佛」に外ならぬのである。知識人たる學僧は論議のために論議を重ぬる弊風がある。ある場合では、それも惡くはなからうが、生活の事實に直面するものにとりては、靈性的直覺、卽ち白木のところに念佛を申さなくてはならぬ。淨土系の念佛が、一文不知の尼入道底であるべしと云ふのは、吾等の靈性は、普通に知性のために、その本來の光を出し得ぬからである。或る意味では、靈性は感性的又は情性的に直截性を持つて居るので、尼入道云々と云へば、それは知性をぬきにした本能的なもののやうに考へられがちである。併し既に何回も繰り返した如く、靈性的直覺はそれ自身の內容を包んで居るのである。そしてそれが一文不知のものに對して却つて不思議に魅力を持つて居る。そこが念佛のよく尼入道の無智によりて取り入れられる所以である。

3　「一枚起請文」と日本的靈性的直覺

法然上人の「一枚起請文」は此間の消息を傳ふるものとして淨土宗安心の原理を打建てて居る。

「もろこし我朝に、もろ〳〵の智者たちのさたし申さるる觀念の念にもあらず、又學問して念佛の心をさとりな

どして申念佛にもあらず。ただ往生極樂のためには南無阿彌陀佛と申て、疑なく往生するぞとおもひとりて申ほかには、別の子細さふらはず。たゞし三心四修など申ことの候は、決定して南無阿彌陀佛にて往生するぞと思ふうちにこもり候なり。このほかに奥深きことを存せば、二尊のあはれみにはづれ本願にもれ候べし。念佛を信ぜん人は、たとひ一代の法をよく〳〵學せりとも一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じうして、智者のふるまひをせずして、一向に念佛すべし。」（敕修御傳、卷四十五）

淨土宗思想は淨土往生を中心とすると云つてもよいが、信者達はその淨土なるものについては餘り多くを語らぬ。經文の描寫又は敍述にまかせて居る。これは當然問題となるべきものであるが、不思議に取り上げられない。往生だけがやかましく云はれる。而してその往生のために「念佛のみぞ誠なりける」と强調せられる。淨土なるものが、はつきりと受け取られず、そこへの往生と、そのために絕對必須の念佛だけが、物〻しく囃し立てられる。事實上の經驗から云ふと、往生は此世の否定の義であり、從つて念佛は此世を超えるの義であることが明かである。事實上の經驗と云ふのは、靈性的生活の義である。これを知性的に反省し批判することになると、樣〻の文獻が持ち出されて、誰はかう云つた、彼はそれを拒んだなどと、他人の言句の詮議に沒頭することになる。さうすると、結局、議論倒れになつて、南都北嶺の學匠達の顰に倣つて、さうして何も得るところなくして、一生を畢ることになるのである。何も得るところがないと云ふは、靈性的生活の上に一縷の光をも投げ與へないと云ふことである。特に日本的靈性なるものは、いつも經驗事實の把握につとめるので、抽象的論議の上下には餘り關心を持たないのである。

法然が、學問上の立場を守りて、古來の經典敎文を楯に、念佛爲本を論ずる限り、彼は當時の最も學才あり智慧あ

る學匠として崇められこそすれ、南北の學徒から迫害を受けなかつたであらう。大原談義の如きものが精々であつたらうと思はれる。それが實際上の迫害となつて、念佛停止とか、起請文要求とか、そして終には遠地への流謫とか云ふことまでに發展したのは、彼の念佛が空虚な概念的なものでなくて、人生の事實に親しく觸著して居ることを證據するものである。南北の學匠達はまだ靈性的生活の實境涯に觸れたことがなかつた。それで、天台座主の顯眞でさへ、「われ顯密の教文に稽古をつとむといへども、しかしながら、名利のためにして、淨土を心ざさゞるゆへに、道綽善導の釋義をうかがはず。法然房にあらずば、たれかかくのごとくのことばをいだすべきや」(勅修御傳、卷十四。筆者加點)と告白するのである。彼等はまだ靈性的自覺の何たるかを知らぬので、學問や智慧さへ勝れて居れば、宗教はそれで萬事終了と心得たのである。ましてそれがため、朝廷庇護の下で、僧位の昇進があり、諸人の尊敬があつたとすれば、「出家」も亦「俗人」の業とならざるを得ないではないか。法然が特に愚癡文盲漢の肩を持ち、少し過ぎたと思はれるまでに破戒を氣に懸けなかつた所以も、それでわかると思ふ。

「破戒の僧、愚癡の僧を供養しても功德になるか」との問ひに對して、法然は「破戒の僧、愚癡の僧を、すゑの世には、佛のごとくたとむべきにて候也」(勅修御傳、卷二十二)と答へて居る。法然の意は果して何れに在つたか、これだけでは判然しないが、「使のものに能く云ひ付けておいたから、聞いてくれ」と云ふところを見ると、直接に何か教へたところがあつたのであらう。併し彼が所信では、一心に念佛を唱へ得るほどの人ならば、形式上の破戒はさもあらばあれと見てよいのである。上人或時の教に、自ら坐し給へる疊をさしてのたまはく、「疊のあるにつきてやぶれたると、やぶれざるとをば、論ずべきなり。疊なくば、いかゞ破たると破ざるをば論ずべきぞや。そのやうに、末法の中には持戒もなく破戒もなし。たゞ名字の比丘のみなり。……このうへは持戒破戒の沙汰あるべからず」(勅修御傳、卷四十五。筆者加點)。法然

は實に此立場から當時の比丘を見、比丘の戒律を見て居たのである。

又「愚癡」の義であるが、これは當時どんな意に解せられて居たか、今詮索の限りでないが、一文不知とか無學文盲とかの程度に取られて居たとしておく。これならば「愚癡」こそ法然の大に歡迎するところであつた。念佛は實に愚癡でないと唱へられぬのである。學問や智慧の上の念佛は分別思料の域を出ないので、そんな念佛者の淨土往生、即ち靈性的直覺は不可能としてよい。彼等は虛假の行者に外ならぬ。「我はこれ烏帽子もきざる男なり。十惡の法然房、愚癡の法然房が念佛して往生せんと云なり」(勅修御傳、卷二十一)と云ふ法然――ここに彼の眞骨頂がある。

法然また曰はく、

「本願の念佛には、ひとりだちをせさせて、すけをささぬなり。すけと云ふは、智惠をもすけにさし、持戒をもすけにさし、道心をもすけにさし、慈悲をもすけにさすなり。善人は善人ながら念佛し、惡人は惡人ながら念佛して、たゞむまれつきのままにて念佛する人を、念佛にすけささぬとは云也。」(同上)

これは如何にも徹底して居る。これが本來の愚癡に還ることである、生れたままになることである、無學文盲の姿である。インディヴィデュウムの最後の底に到り得ることである。天上天下唯我獨尊の念佛である。ここでこそ往生の素懷が遂げられるのである。その外に往生なるものはないのである。淨土系信者は餘り多く往生に心をとられて、念佛そのものを忘れる傾きがあるやに思はれてならぬ。「南無阿彌陀佛」が「赤肉團上一無位の眞人」であるとき、左の句の意義に徹し得るのである。

「たとひ餘事をいとなむとも、念佛を申〻、これをするとおもひをなせ。餘事をし念佛すとはおもふべからず。」(同上)

なに事かを行じつつ念佛するのでなく、念佛そのものが、朝起きて夜眠り、「オイ」と云はれて「ハイ」と應へ、水に觸れて冷かに、湯にふれて暖かいと感ずるのである。念佛と念佛するものとが離れて居ては、どうしても「一心專念」と云ふことにならず、「行住坐臥、不問時節久近、念念不捨」と云ふことにもならぬのである。名號と自分とが一つものにならないと、善導の『觀經』の疏を見ても、念佛三昧を發得と云ふことにはなり得ないのである。「善導の釋を拜見するに、源空が目には、三心も南無阿彌陀佛、五念も南無阿彌陀佛、四修も南無阿彌陀佛なり」（敕修御傳、卷二十一）と云ふ法然上人は、實に靈性的直覺に徹した人なのである。ただの學匠では決して此の如き言葉を出し得ない。眞宗の妙好人達の所言と符節を合する如くである。又「乾坤只一人」で居る禪者も此點では法然の同行である。但、法然は禪者のやうに「悟つた〳〵」と云はぬところに彼の直覺の特異性がある。正三道人は『驢鞍橋』に曰ふ、

「古歌に、「悟とは悟らで悟る悟也、悟る悟は夢の悟ぞ」と有り。誠に悟る悟はあぶないことぞ。我も悟らぬ悟がすきなり。法然などの念佛往生も悟らぬ悟也。」（卷下、第五節）

4　法然上人と正三道人

正三道人の言葉を此に少しく引用する。彼の念佛觀には法然上人を憶ひ出さしめるものが多くある。日本的靈性の表現として、兩者共に同條に生死するものと謂つてよい。正三曰はく、

「然る間、農業を以て業障を盡すべしと大願力を起し、一鍬〻〻に南無阿彌陀佛〳〵と耕作せば、必ず佛果に至るべし。」（驢鞍橋、卷上、第九十八節）

これもその內意とするところは、南無阿彌陀佛で鍬を上下するのでなく、南無阿彌陀佛が一鍬一鍬を動かさんとする

ことを期するのである。法然が、餘事を爲しつつ念佛することを斥けて、念佛を申すものがその所謂餘事を爲すのであると教ふると同意義なのである。

法然は「心に妄念のいかにも思はれ候はいかゞし候べき」と尋ねるものに對して、「たゞよく〳〵念佛を申させ給へ」(勅修御傳、巻二十二)と教へた。これは看話禪の行者にもよく教へられるところであるが、此處に云ふ「妄念」の中には、淨土往生も這入つて居るのである。一心に念佛するものにとりては、念佛の外は何れも餘念である、妄念である、妄想・閑葛藤・思慮卜度である。ただあれがほしい、これがいやだと云ふ日常の瑣事だけが妄念でない。淨土を欣求し、地獄を嫌忌する、これ實に妄念の大なるもの、主なるもの、すべての念佛の根源である。これを斷てとは云はぬ、只頓著するなかれと云ふ。積極的に念佛專修である。正三も亦云ふ、

「念佛申すにも二科(しな)有り、念佛を申し佛に成らんと思ふは輪廻の業也。實には念佛を以て、一切の煩惱を申し消すを正理とす。其故は、總じて念佛に成る物にあらず、煩惱をさへ申し消せば本自ら佛也。然るに死して後佛に成らん抔と思ふは、皆死欲かわき也。……然る間、萬事を放下して、南無阿彌陀佛〳〵と息を引切り〳〵、常に死に習ひて安樂に死する外なし。只强く念佛すべし。」(驢鞍橋、巻上、第八十七節)

ここには正三的念佛禪とも云ふべき特異性のものもあるが、それはそれとして、彼が念佛を一筋にして突き進まんとするところに、法然との對照が見られる。法然には、平安期の餘習、南都北嶺の學匠僻がほの見えて、亦特殊の興趣ありと云ふべきだが、正三は德川初期の三河武士である。實戰の間に生死しただけに、その云ふところは潑剌として居る。戰場を馳驅する武人の颯爽たる姿が、目の前に浮ぶのである。彼又曰はく、

「只一心不亂に念佛を用ひ、我に離るゝ程申さるべし。我に離ると云ふは南無阿彌陀佛〳〵と死習ふて、死の隙

を明くる事也。其方も自本は、祕藏なるべし。永き事は入らぬ、只念佛を以て自本を申し盡すべしと也。」（同上、第四十二節）自本と云ふは、個己の意識を云ふのである。それを念佛で申しつくせと、彼は敎ふる。南無阿彌陀佛〳〵と一筋に進んで行くとき、生もなく死もなくなる。そのとき自本は自ら申し消されて一心の姿が現はれる。これが淨土往生の時節である。正三は又他の箇處で、「跡を思はず、後を分別せず、只今の一念を空く過さず、淸淨に用る事也」（同上、第百二十四節）と云つて居る。一心とは「只今の一念」に外ならぬのである。

これはどこか法然上人の書きものにあることかと思ふが、正三道人は次のやうに云つて居る。

「壬辰冬、示して曰く、去る者、法然上人に後生の願ひ樣を問ふ。法然答て曰、後世を願ふと云ふは、唯今頸を切らるゝ者の心に成りて、念佛申すべしと也。是れよき敎へ也。誠に如レ是念佛せずんば、我執盡くべからずと也。」（同上、第百二十五節）

こんな時節に出くはさぬと、「ひとりだち」の念佛、「すけをささぬ」念佛、「一心本願」の念佛は、唱へ出されないのである。こんな時節には、智慧も賴りにならず、持戒も道心も善惡も慈悲不慈悲も恃むに足りないのである。このときの心を、白木とも云ひ、生れながらとも云ひ、信心決定とも云ふ。是故に、「彌陀如來の本願の名號は、木こり、草かり、菜つみ、水くむたぐいごときのものの、内外ともにかけて、一文不通なるが、となうれば必ず生ると信じて、眞實に願ひて、常に念佛申すを最上の機とす」（勅修御傳、卷二十一）と、法然は云ふのである。彼は學問の上から一心念佛の義を立したものでは、斷じてないのである。此點では彼も禪者たる正三道人も同じ立場に居るのである。これが靈性的直覺の生れる下地である。智慧第一を捨てて愚癡第一になつたところに、法然の眞面目に見參すべきであらう。彼が決然として南都北嶺の學匠達に挑戰したのは、彼等が餘り多くの智慧を蓄へて、世間の名利欲に沒頭して居たからであ

る。こんな鹽梅では到底も日本的靈性の覺醒を期しがたいのである。法然がいつも脚實地を踏んで居て、大地を離れず、正三の所謂「一向の土に成」つて居たところに、彼が出世の意味、隨つて鎌倉時代における日本的靈性的自覺の擡頭を讀み得ると謂はなくてはならぬのである。

三　念佛と「文盲」

1　法然の受けた迫害の意味

『敕修御傳』卷三十一に、

「上人の勸化、一朝にみち四海にをよぶ。しかるに門弟の中に、專修に名をかり、本願に事をよせて、放逸のわざをなすものおほかりけり。これによりて、南都北嶺の衆徒、念佛の興行をとゞめ、上人の化導を障礙せんとす。」

と云ふことが書いてあるが、なるほど、彼の門弟には少し行きすぎた行動をしたものもあつたに相違ない。然しながら、此一點、卽ち破戒の行爲に出たものは、必ずしも法然門下だけでなく、既成の宗派に屬する「僧侶」達の間でも、固より可なりに多かつたものと信ずる。この事については既述の通りである。然るに、これを理由として法然及びその門下を責めんとしたのは、寧ろ表面だけのことであつたらうと思ふ。眞の原因は他にあつた。卽ち彼等が抽象的な教文の詮議に日を過して居て、少しも靈性的自覺の途に進まんとしなかつたのに反して、法然は著著歩をそこへ移し

出して居るのを見て、これを嫉視したからの事であらう。抽象的な詮議も固より必要ではあるが、それは確乎たる具體的經驗の事實によりて裏づけられて居なくてはならぬ。南北の學徒にはそれがなかつた。それで彼等の化導なるものは少しも一文不知の尼入道の仲間には行はれなかつた、生死の巷に出入して命のやりとりに從事する武士仲間には迎へ入れられなかつた。所謂知識人たる月卿雲客の一部によりて或は耳を傾けられたでもあらうが、それは靈性的生活の表現としての佛教ではなくて、只の表皮的儀禮法會の類にすぎなかつたのである。法然の目指すところは、彼等と全くその趣を異にした。彼は日本人の靈性をその自然の姿において捉へんとした。彼は、末世の佛法は下根劣機には適しないなどと云つたでもあらうが、それは傳統的の云ひ方で、祖師の口眞似でしかない。彼が無意識にやつて居たことは、靈性そのものの生活に觸れんとしたのである。靈性は實に法然が七箇條の起請文中に引合に出されて居る人〻の間にありてこそ、その生きた正體に觸れられるのである。その人〻とは誰か。以下筆者の加點を看よ。

「あまねく予が門人念佛の上人等につぐ。

一、いまだ一句の文義をうかがはずして、眞言止觀を破し、餘の佛菩薩を謗ずることを停止すべき事。

一、無智の身をもちて有智の人に對し、別解別行の輩にあひて、このみて諍論をいたす事を停止すべき事。

一、別行別解の人に對して、愚癡偏執の心をもて、本業を棄置せよと稱して、あながちこれをきらひわらふ事を停止すべき事。

一、念佛門におきては戒行なしと號して、もはら婬酒食肉をすすめ、たまたま律義を守るをば雜行人となづけて、彌陀の本願を憑ものは造惡をおそるることなかれといふ事を停止すべき事。

一、いまだ是非をわきまへざる癡人、聖教をはなれ、師説をそむきて、ほしきまゝに私の義をのべ、みだりに諍

論をくはだてて、智者にわらはれ、愚人を迷亂することを停止すべき事。

一、愚鈍の身をもちて、ことに唱導をこのみ、正法をしらず、種種の邪法をときて、無智の道俗を教化する事を停止すべき事。

一、みづから佛法にあらざる邪法をときて、いつわりて師範の説と號することを停止すべき事。

元久元年甲子十一月七日

沙門源空　在判」(勅修御傳、巻三十一)

是等の資格を具へた人々は、實に、南北の學匠達と相對して立つところの人々である。後者は、有智の人、別解別行の人、律儀をまもる人、聖教に卽し師說に從ひて是非をわきまへて居る人、正法を知つて愚鈍ならざる人たちであつた。彼等は法然の門下と對蹠的位地に居るのであるから、後者が實際生活の上に大に進出して居るのを見て、憤懣に堪へられぬのは、固よりの人情であらう。

2　日本的靈性と「愚癡文盲」

法然が如何に實際生活の上に於て靈性の消息に觸れて居たかと云ふ一二の例を擧げんに、陰陽師阿波介の場合の如きは大に著目すべきであらう。當時の陰陽師と云ふのは市井の賣卜者ぐらゐのものであつたと見てよからうと信ずる。所謂愚癡なるものの階級に屬する人、その人の念佛と法然の念佛と同一だと、彼は云ふのである。これは又「源空の信心も如來よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も如來よりたまはらせ給ひたる信心なり。さればたゞ一つなり」(歎異抄)と云ふのと同一義である。併しこんな告白は南北の學匠達では或はなし得ざりしところであらう。理論の上

ではとに角、現にその人を目の前にするゑておいて、さう云ふことは人生の實際に徹しないと出來ない。『敕修御傳』卷十九の文をそのまま引く、

「阿波介と云ふ陰陽師、上人に給仕して念佛するありけり。或時上人かの俗をさして、あの阿波介が申念佛と源空が申念佛と、いづれかまさると、聖光房にたづね仰られけるに、心中にわきまふるむねありといへども、御ことばをうけ給はりて、たしかに所存を治定せんがために、いかでかさすがに御念佛にはひとしく候べきと申されたりければ、上人由由しく御氣色かはりて、されば日來淨土の法門とては、なにごとをきかれけるぞ。あの阿波介も佛たすけ給へとおもひて、南無阿彌陀佛と申す。源空も佛たすけ給へとおもひて、南無阿彌陀佛とこそ申せ。更に差別なきなりと仰られければ、もとより存ずるところなれども、宗義の肝心いまさらなるやうに、たゞたうとく覺えて感涙をもよほしきとぞかたり給ひける。」

月輪（つきのわ）の禪閤と云ふ人及びその北政所など云ふ貴人の場合では、必ずしも法然でなくとも、他の佛者の化導の對象となり得られたであらうが、陰陽師、强盜、尼入道、漁師、遊女など云ふ方面の人々に至りては、法然以外では攝し得られぬのである。沙彌隨蓮の插話を今一つ引合に出しておく。これは法然の念佛なるものが如何なる意味に解すべきであるかと云ふ點において、また一條の光を投げてくれるのである。蓮を蓮と見、梅を梅と見る、これが「樣なきを樣とす」る念佛である。此外に三心など云ふべき餘地はない。三心・五念・四修などと云つて、是れ日も足らぬほどに論議するのは、山林生活の外に何も知らぬ人々——限定せられた環境に育てられて居る人々——の日用底でしかないのである。

「沙彌隨蓮は、上人配所へおもむき給し時、御供申て歸依あさからざりき。上人これをあはれみて、念佛往生の

道を開示し給に、ふかく信受してふた心なく念佛しけり。上人往生の後、建保二年の頃、いかに念佛すとも學問して三心をしらざらんには、往生すべからずと申ものありければ、随蓮申さく、故上人は念佛は様なきをやうとす、ただひらに佛語を信じて念佛すれば往生するなりとて、またく三心のことをも仰られざりきと。彼人かさねていはく、一切に心うまじきもののために、方便して仰られけるなり、上人御素意のおもむきはとて、經釋の文などゆゝしげに申きかせければ、まことにさもあるらんと、いささか疑心をおこすことありけるに。ある夜の夢に、法勝寺の西門より入て見れば、池のなかにいろ〳〵の蓮花さきみだれたり。西の廊のかたへあゆみよりて見れば、僧衆あまた列座して淨土の法門を談ず。随蓮きざはしにのぼりてあがりて見れば、上人北座に南むきに座したまへり。随蓮見奉りてかしこまるに、上人見たまひて、これへまいれとめしければ、間近くまいりぬ。随蓮いまだことばをいださざるに、上人の給く、汝がこのほど心になげきおもふこと、ゆめ〳〵わづらふべからずと。随蓮この事すべて人にも申さず、なにとしてしろしめしたるにかと思ひながら、上件のやうをくはしく申に、上人仰られていはく、たとへばひがことをいふもの有て、あの池の蓮華を、蓮華にはあらず、梅ぞ櫻ぞといはゞ、信ずべしやと。随蓮申て云、現に蓮華にて候はんをば、いかに人申候とも、いかでか信じ候べきやと。上人の給はく、念佛の義もまたかくのごとし。源空が汝に念佛して往生する事は、決定して疑なしとをしへしを信じたるは、蓮華を蓮華と思はんがごとし。ふかく信じて、とかくの沙汰に及ばず、たゞ念佛を申すべきなり。あらぬ邪見の櫻梅の義をば、ゆめ〳〵信ずべからずと仰らるると見て夢さめぬ。随蓮の疑念のこりなく散じにけり。念佛功つもり臨終正念にして往生の素懐をとげにけるとなん。」（敕修御傳、卷二十）

3 「無學」の武人と法然

つぎに法然と武人との關係につきて一言しておきたい。熊谷直實及びその他の武人が念佛宗に歸依したことは既に述べた通りであるが、此には甘糟太郎忠綱の記事に言及したい。彼の場合は重衡のと同じく頗る現實性に富んで居る。彼は今現に武器をとりて戰場に馳せ向はんとして、「弓箭の家業」と「往生の素意」との間に、何やら矛盾のあることを感じたのである。その解決を法然上人に糾さんとして、建久三年十一月十五日、彼のもとに訪づれて來た。大きく云ふと、これは『バガバット・ギータ』のアルジュナを憶ひ起すものがないでもないが、甘糟の場合は彼一身の上の事であつた。それだけに、武人たる彼――餘り學問など云ふものに近き縁を持たない當時の武人たる彼にとりては、問題は緊切味を帶びて居た。『勅修御傳』巻二十六を引くと左の通りである。

「武藏國の御家人、猪俣黨に、甘糟の太郎忠綱と云者侍き。ふかく上人に歸し、念佛の行をこたりなかりけり。しかるに山門の堂衆等、獨歩のあまり、衆徒を忽諸し、日吉八王子の社壇を城郭として、惡行をたくみしかば、武士をさして遣してせめられし時、忠綱勅に應じて、建久三年十一月十五日、かの城郭にむかふに、まづ上人に參じて申す樣、

「我等如きの罪人なりとも、本願を頼て念佛せば、往生疑ひなき旨、日來御敎を承て、ふかく其旨を存ずといへども、それは病の床に臥て、のどかに臨終せん時の事なり。武士のならひ、進退心にまかせざれば、山門の堂衆を追罰のために、勅命によりて、只今八王子の城へ向ひ侍り。忠綱武勇の家に生れて、弓箭の道にたづさはる。すすみては父祖の遺塵をうしなはず、しりぞきては子孫の後榮をのこさんがために、敵をふせぎ、身をすてば、

惡心熾盛にして願念發起しがたし。もし今生のかりなるいはれをおもひ、往生のはげむべきことはりをわすれずば、かへりて敵のためにとりこにせられなん。ながく臆病の名をとどめて、忽に譜代の跡をうしなひつべし。いづれを捨、いづれを取べしといふ事、愚意わきまへがたし。弓箭の家業をも捨ず、往生の素意をもとぐる道侍らば、願くは御一言を承らん。」

と申ければ、上人仰らるる樣、

「彌陀の本願は機の善惡をいはず、行の多少を論ぜず、身の淨不淨をえらばず、時處諸緣を嫌はざれば、死の緣によるべからず。罪人は罪人ながら名號を稱へて往生す。これ本願の不思議也。弓箭の家に生れたる人、たとひ軍陣にたたかひ命を失ふとも、念佛せば本願に乘じ來迎に預らん事、ゆめ〳〵疑べからず。」

と、こまかに授け給ひければ、不審ひらけ侍りぬ。

「さては忠綱が往生は、今日一定なるべし。」

と悅び申けり。上人の御袈裟給はりて、鎧のしたにかけ、それよりやがて、八王子の城へ向ひ、命を捨てゝ戰けるに、太刀を打折りてければ、深き疵をかうぶりにけり。今はかうと見へけるに、太刀をすてて合掌し、高聲念佛して敵のために身をまかせけり。云々。」

4　再び「愚癡」や「文盲」と靈性的なるもの

愚癡の人や無學の武人と並べて一文不通の尼入道をも擧げて、念佛系思想の興隆が、如何に法然上人によりて昂められたかを敍述すべき順序になつたが、今はこれを略する。要するに、鎌倉時代における日本的靈性の覺醒は、知識

人から始まらないで、無智愚鈍なるものの魂からであつたと云ふことに注意したいのである。此點において、法然は日本靈性史の轉換期を劃した人物であると云つてよい。彼にはまだ平安期思想の殘滓がないでもなかつたが、彼なくしては親鸞は出世し得なかつたのである。彼と親鸞とを一個の靈性的人格と見做してよいと云ふ理由は此處に在る。

靈性の覺醒は一たびは知性的否定を經過しなければならぬのである。それ故、一文不通では、本當の意味での靈性の覺醒はないとも云へる。が、またより深い意味での覺醒は、靈性そのものから自ら出て來ると云つてもよい。知性的否定のある場合でも、靈性の自發的なものがなければ、緣だけが具はつて、因が動き出さぬと云ふことにもなる。法然や親鸞の上では、緣あり因あつて、目覺しい靈性の活動が現はれたのであるが、無學の武人や尼入道の上では、先達者の教化の緣に隨順して行くより外ない。併しながら、靈性的直覺そのものに至りては、何れの場合でも變りはないのである。知性的否定道をたどつて、それから靈覺に到り得たものは、それだけの迂餘曲折を經ただけに、よく自らを知り、併せて他を識つて居る。隨つて自信敎他人信——もしそれが可能なら——それも可能なわけである。愚癡で無學と云はれる人〻の靈性への途は割合に直接であるが、知性人の場合になると、その知性が中〻に妨げとなつて、彼等の靈性は容易に目覺めない。これは東西古今を通じて何れも同じ秋の夕暮とも云ふべき現象である。彼等も亦固より濟度の對象であるから、聖者達の關心も亦彼等の上に係るが、鎌倉期に入るまでの日本的靈性史には、これが實際に現はれ得べき機會はなかつた。聖者自身が知性で固めた厚い殼を著て居たのでは、到底も話にならぬ。日本的靈性的自覺は法然とか親鸞とか云ふ個己的人格を通して現はれて來たので、吾等の注意は自然に彼等の上——個人としての彼等の上——に向けられる。が、日本的なるものとして見るときには、この自覺は、愚癡の凡夫が如何に容易にこれに隨應すべき用意をもつて居たかと云ふところに、看取しなくてはならぬ。つまり、法然以下の人〻の鎌倉

時代になつて始めて日本靈性史に現はれ得たと云ふことは、その基礎工事となるべき一般民衆――愚鈍で蒙昧で一文不知と云はれる民衆――その人の靈性が、春の大地の如く自然の霑ひを持つて來たと云ふことになるのである。日本的靈性的自覺の最初の表現が卽ち法然上人の「一枚起請文」に外ならぬのである。

「一枚起請文」の主旨を如實に履践したものに禪勝房と云ふのがあつた。彼は遠州蓮華寺の坊さんで天台宗を修めたと云ふが、熊谷蓮生坊より、法然が念佛によりて無智の罪人の淨土往生するを說くときいて、その紹介によりて、上洛して上人を吉水に尋ねた。問答數番の後、彼は淨土系思想の堂奥に入ることを得た。阿彌陀佛の本願は、如何なる罪業の人をもすくはんためなること、戒定慧の名をもきかぬものでも、佛はこれを棄て給はぬこと、「念佛の機は只生れつきのままにて念佛をば申す」のであること、智者は智者、愚者は愚者で、そのままに救はれること、「檢校別當などの位にてぞ往生はせんずる、もとの法然房にてはえし候はじ」などと考へることの間違ひなること、「現世をすぐべきやうは、念佛の申されんかたによりてすぐべし、念佛のさはりになりぬべからん事をば厭ひすつべし。……ひじりで申されずば、在家になりて申すべし。在家にて申されずば遁世して申すべし。……念佛往生をとげんがためには、何事もみな念佛の助業なり」と云ふことなどを、細々と教へられて、禪勝房は深く法然の念佛に歸依することになつた。別れにのぞんで、法然は「京づと」にせよとて曰はく、

「聖道門の修行は智慧をきはめて生死をはなれ、淨土門の修行は愚癡にかへりて極樂にむまるると心得べし。」

大に我意を得たりと納得した禪勝房は、本國に歸つてからは、お寺に入らず、「番匠を藝能として」、これで世わたりをした。その後、隆寬律師が配所におもむく途すがら遠州の國府に滯留して蓮華寺の禪勝房のことを尋ねた。が、誰もそんなひじりは「更におぼえ侍らず」と答へた。ただ禪勝と云ふ大工さんが居るが、それかしらんとの事であつた。

隆寛は直ちに書面を持たせてその人に迗つたら、大工の禪勝はこれに應じて罷り出た。「律師庭におりむかひて、手をとりて、ひきのぼせ、互に涙を流して、往事を語られけり。日來あなづり思ひつる武士ども目もあやに見けり」と、『勅修御傳』巻四十五は報じて居る。隆寛の弟子等が別れに當つて、何か「御一言をかうぶらん」と請うたが、禪勝は「しばし物もの給はざりけるが、たちかへりて、かまへてをのをの念佛つねに申すくせつきて、往生し給へ」と云つて飄然と去つたとのことである。

四　念佛稱名

1　「二枚起請文」における念佛稱名

法然にはまた「二枚起請文」なるものがある。

「道俗等思ふべし、我身には賢きことは一もなし。佛の願によらずば、かゝるあさましきものの往生の大事を遂ぐべしやと思ひて、阿彌陀佛の悲願を仰ぎ、他力をたのみて、名號をひまなく唱ふべき也。是を本願をたのむとはいふなり。すべて佛たすけ給へと思ひて、名號を唱ふるにすぎたる事はなき也。此處によしと思ふは憍慢の心なり。凡そ佛を頼むと云ふは、心の中の觀念にもあらず、たゞ名號を唱ふるを、すなはち本願を憑むとは云ふ也。念佛の行者觀念にとゞまることなかれ。思はゞやがて聲を出して、唱ふべき也。稱名の外には決定往生の正因なし。稱名の外には決定往生の正行なし。稱名の外には決定往生の正業なし。稱名の外には決定往生の觀念なし。

稱名の外には決定往生の智慧なし。稱名の外には三心なし。稱名の外には決定往生の四修なし。五念も稱名の外になし。佛の本願も稱名を本願とす。厭離穢土の心も稱名の中にあり。法藏菩薩の昔の他力本願の故に、彌陀如來の自在神力と信じ奉るべし。若是より奥深き事を存候は、今生には日本國六十餘州の大小の神罰を蒙り、來世には彌陀の四十八願にも洩れ候て、無間地獄に墮つべし。」（與謝野寬・正宗敦夫・與謝野晶子編纂・校訂、日本古典全集『法然上人集』頁一五七）

「二枚起請文」は「一枚起請文」の如く、直ちに人の肺腑を突くと云はれないが、その稱名を强調するところに頗る重大な意義を持つものである。念佛は必ず稱名であると云はれようが、法然はここでは特に口稱念佛——心の中の觀念に止めないで、聲に出しての稱名を强調するのである。南無阿彌陀佛〳〵と口稱念佛するところに、法然の云ふやうな意味がどうしてあるのであらうか。彼は一日の中に何萬遍と云ふほどの念佛を繰り返したと云ふことである。親鸞自身は彼ほどに念佛稱名したかどうかはわからないが、彼はまた念佛に大なる意義あることを見とめて居り、又彼の門徒の中には稱名を絕やさなかつたのもある。それがため彼等は異安心でないかとさへ疑はれたのである。たとへば、近代における七里恆順の如き、村田靜照の如き、貞信尼の如き、お園同行及びその他の人々の如き、何れも稱名を絕やさなかつたのである。既に信心決定と云へばまた何故の念佛ぞ。御恩報謝の念佛だと云ふが、その意味は何か。ただ報謝と云ふなら、何故の不斷稱名か。念佛稱名を自力面から見ての解釋はわからぬこともないが、御恩報謝としての念佛——殊に不斷の念佛を、どんな風に領解すべきであらうか。

念佛稱名の問題については、どこかで少し考へておいたのであるが、どうもそれだけでは足りないやうである。また改めて考へなくてはならぬと思ふが、ここではただ次のやうな事を指示するだけにしておく。

2　「南無阿彌陀佛の主」になること――佛恩報謝

『蓮如上人御一代記聞書』に、「彌陀をたのめば、南無阿彌陀佛の主になるなり。南無阿彌陀佛の主になるといふは、信心を得ることなり、と云々」(第三百三十六。以下岩波文庫本の番號による)とある。これを逆に云ふと、信心を得ると云ふことは南無阿彌陀佛の主になることである。そして此主になることが彌陀をたのむの義である。普通の考へ方で見ると、南無阿彌陀佛の主となることは、南無阿彌陀佛そのものになることでなくてはならぬ。卽ち自分と南無阿彌陀佛とが二つものであつてはならぬ。二つになつて居れば、どちらかが主で、他は從となるであらう。自分が南無阿彌陀佛になることは、自分が自分の主人公となることである。個己である自分を捨て、超個己の靈性に目覺めることである。そこに信が確立する。それが彌陀をたのむことであると云ふのは、賴まれる彌陀と賴む自分とが二つにならないで、自分が自分を賴むと云ふことでなくてはならぬ。或は彌陀が彌陀自らの存在に覺醒すると云つてもよい。つまり、二つのところに成立つ信でなくて、一つが一つと自覺するのが信でなくてはならぬ。南無阿彌陀佛と唱へることは、それ故に、彌陀が自分で自分に呼びかけることに外ならぬ。呼びかける「自分」は、超個的靈性で、呼びかけられる「自分」は、個己そのものである。かういふ鹽梅に、彌陀が自分を二分するとき、本願の成立がある。本願の成立するとき、信の決定がある。『安心決定抄』に、「カルガユヘニ、今イフトコロノ念佛三昧トイフハ、ワレラガ稱禮念スレドモ、自ノ行ニハアラズ、タヾコレ阿彌陀佛ノ行ヲ行ズルナリト心得ベシ」とあるが、その意は、今此に述べたところと同一である。個己の自分が直ちに念佛三昧の當體であり、南無阿彌陀佛の主であるとすると、報恩の稱名と云ふは何の義であるか。

『御一代記聞書』に又云ふ、

「信の上は、佛恩の稱名退轉あるまじき事なり。あるひは心よりたふとく、ありがたく思うて、念佛するをば、佛恩と思ひ、たゞ念佛の申され候をば、それほどに思はざること、大きなる誤りなり。おのづから念佛の申され候こそ、佛智の御もよほし、佛恩の稱名なれ、と仰せごと候。」(第二百七十六)

此に由ると、とに角、信を得て後は佛恩報謝の念佛を申すべきことになるのである。ただ有り難いとか、尊いとか云ふことが、佛恩を思ふことでなくて、信のうへは自ら念佛が申されなくてはならぬのである。これは佛恩の稱名だと云ふのである。果してさうだとすれば、佛恩を感ずるは、信後自然の發露で、その發露形式が南無阿彌陀佛だと云ふことになる。念佛は外から強ひるべきでなくて自ら出なくてはならぬ。佛恩を有りがたく尊く思ふからと云ふ意識もなにもなし、ただ南無阿彌陀佛〳〵と稱名せられるところに、獲信の當體がある。さうでない場合の念佛は、或る意味では作りつけ飾りつけの念佛と云はれなくてはなるまい。只無闇に高聲に南無阿彌陀佛〳〵と叫びたつて居ても、それは淨土系の信と何等の交渉のないものと謂ふべきであらうか、如何。また佛恩報謝の心ともなり得ないやうであるが如何。

『尊號眞像銘文本』の中、善導和尚を讃する銘文に曰はく、

「善導阿彌陀佛化身。稱二佛六字一。即嘆レ佛。即懺悔。即發願廻向。一切善根莊嚴淨土。」

智榮のこの銘文に對して、親鸞は註して左の如く云ふ。

「智榮とまふすは震旦の聖人也。善導の別德をほめたまふていはく、善導は阿彌陀佛の化身也、とのたまへり。「稱佛六字」といふは、南無阿彌陀佛の六字をとなふるとなり。「即嘆佛」といふは、すなわち南無阿彌陀佛を

となふるは、佛をほめたてまつるになると也。また「卽懺悔」といふは、南無阿彌陀佛をとなふるは、すなわち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふす也。「卽發願廻向」といふは、南無阿彌陀佛をとなふるは、すなわち安樂淨土に往生せむとおもふになる也。また一切衆生にこの功德をあたふるになると也。「一切善根、莊嚴淨土」といふは、阿彌陀の三字に一切善根をおさめたまへるゆへに、名號をとなふるは、すなわち淨土を莊嚴するになるべしとしるべしと也と、智榮禪師、善導をほめたまへるなり。」

此註釋には報恩の南無阿彌陀佛と云ふことは見えぬ。然るに一身田の村田和上はこれを簡單に平易に左の如くに解說したと云ふことである。

「念佛は南無阿彌陀佛の事。
南無阿彌陀佛とは御阿彌陀樣の事。
御阿彌陀樣とは我々を助けて下さる事。
其の御禮御報謝に念佛申す事。
　是だけでよろしいなア――」（ねぐさり、頁三一〇）

如何にも要を得て居るやうだが、「御禮御報謝」にと云つて、いくらかの人々が一處に集つて大聲揚げて南無阿彌陀佛〳〵とやらなくてもよいやうに思はれる。

3　村田靜照和上の念佛相續

伊勢の一身田の村田靜照和上は、博多の七里恆順師に育て上げられたと云ふ近代の大念佛者であつた。其人の言行

の一部を記したものに『ねぐさり』（水谷秀玄著、丁子屋書店、昭和十五年刊）と云ふ書物がある。誠に有り難い本で、淨土系の人でなくても、深く身讀すべきである。和上は、人を集めて何の事なしに高聲に念佛せしめて、その間に自分の感想を思ひ浮ぶままに話したり、又他の質問に應答せられたとのことである。それで眞宗の人からは異安心だと指摘せられた。その集りの様子は次の引文でわからう。

「ソンナラ何故此所ではこんなに大聲で、聲の嗄れる程に稱へるのです。」（ねぐさり、頁二五六）

「和上樣――かうして聞いて居りますと、或方はナー〱といひ、或方はダー〱といひ、或方はナン〱と色〻で、殊に此の某尼さんといふたら、イセー〱、ヤマダ〱と、どれも六字に聞えませんが、こんな事では？」（同上、頁二五七）

この記事には如何にもその集りを目に見える如く敍述して居る。何だか喧噪一方に聞えたものと想像せられる。和上自身はそんな事には頓著なしに南無阿彌陀佛〱と不斷に念佛相續して居られたと云ふ。

この集りの様子から考へると、高聲又は低聲の南無阿彌陀佛〱には、單なる御恩報謝だけでないものがあつたやうだ。和上には果して何かの目途があつたのか、如何。和上は、嘗てその師七里恆順が「御聖教とも相違する事を仰しやる」と思つて、或る學者に聞いたら、その學者は、「ソコが和上（恆順師）の偉い所ぢや」と云つた。師はこれを報告してから引續き、「我〻は這ひ兒でその這ひ兒が道理や理窟をこね廻す事は入らん事で……南無阿彌陀佛」（同上、頁六三）と相續せられたとのことである。彼は何の理窟もなしに、報恩とか何とか云ふことさへもなしに、ただ南無阿彌陀佛〱と自分も唱へ、人にも唱へさせたか。併しただ稱名すると云つても、それから何かが出て來るとすれば、指導者はそれを佛力にまかせて、そのままに念佛相續をやるか。それもよいが、自分共としては、何やら理窟を云つて見

たい氣がする。今度の大戰爭の前に、英國でオキスフォルド・ムーヴメントと云ふ宗教的運動が可なり盛んであつたときくが、何だかこれを聯想させるものもある。

正三道人は念佛に五種類あると云つて、『驢鞍橋』にそれを數へ擧げて居る。これはほんの思付であらうが、參考になるところもある。彼は或る百姓の人が念佛の用心につきて尋ねたるに答へて云ふ、念佛にざつと五つある。一は功德の念佛で、六字の一一に深き意味あるものとして、その功德を念じて稱名する。二は慚愧懺悔の念佛。三は截斷の念佛である。卽ち念佛の劍を以て善惡の念共に南無阿彌陀佛〳〵と切拂ふのである。四は末期の念佛。五は平等の念佛——萬事に碍へられず、南無阿彌陀佛〳〵と、松吹風と齊しく申す念佛。これが五種だと云つて敎へたら、百姓の人はこれを聞いて大に喜び、何れもきび好い念佛であるが、自分は截斷の念佛がよい、是一つで用は調ふと云つて勇んで歸つた。六年ほど經つて如何にも見事な往生を遂げたと云ふことである(卷下、第三十六節)。

截斷の念佛は淨土系の念佛と大分その趣きを異にして居るやうだが、善惡に捉へられないところは、南無阿彌陀佛の主(ぬし)となつたものでないと可能でない。但〻正三の場合では、始めから截斷の主旨を推し立てて居るから、獲信の上で自(おのづか)ら主となると違ふとも云へる。

正三は今一つの場合を擧げて居る。これは前記五種の中へも這入らないやうだ。法然上人の六萬遍念佛に髣髴して居る。或は看話禪における公案提撕にも似て居ると云つて可いか。

「一日人來り語て曰く、此比珍敷事あり。去る町に年六十に餘るまで、無道心にしてどうよくなる者あり。其子是れを嘆き、方便して曰、爰に能き取物(とりもの)あれども如何にしても我隙なし。親人抔(など)の道心も有らば、似合ふたる事なれどもと云ふ。父、取物と云ふを聞きて頻に故を問ふ。子曰、三年が間、一日に念佛六萬返づゝ申す者有らば、

金子十兩にて賴み度と云ふ人有り。父曰、扨〻夫れは我に似合ひたる事也。餘所へ遣るべからず。早く請取るべしと云ふ。子悦び、堅く窮めを爲し、金を父に渡す。父請取り、朝より晩迄、珠數を不ㇾ放、約束の如く二年ほど念佛しけるが、一日子を喚んで曰、我老て先近し、何も入らぬ身也。何にせんと思つて金子を取りたるか、淺間敷事也。我後世の營みはや遲し。是れを忘れ、人の後世を願ひたる事、口惜き次第也。去る年よりの御念佛を我菩提の爲めに成したし。我金を加へてなりとも、還すべし。何とぞ詫言（わびごと）して此金子を歸してくれよと悔悲む。子されば何と有らんか、先づ歸して見んと云ふて請取る也。父夫れより彌〻眞實起り、有難き後世願ひに成ぬと語る。」（驢鞍橋、巻上、第九十五節）

白隱和尙の弟子の中にもこれに似たやうな話があつたやうである。併し法然上人の六萬遍は必ずしも禪者の念佛相續と同一義にとるわけにも行くまい。それから村田靜照和上のやられたと云ふ念佛相續もまた白隱和尙や正三道人の念佛と同一範疇に入れて考へることも出來まい。それぐにわけて細かく檢討すべきであらう。

4　念佛と胴の坐り――靈性的自覺――猛獸退治――敵陣突貫

『ねぐさり』の記者は、村田靜照和上の「盛んな頃は中〻嚴格で、恰も禪宗の修道的であつたらしく、其の當時に御緣に遇ふた方は、今も尙其の氣分が窺はれます」（ねぐさり、頁七九）と云つて居る。また和上は「念佛する時は下腹に力を入れて姿勢を正して……」（同上、頁一四一）と敎へられたこともあつたやうである。固よりこれで村田和上の念佛の全貌を窺ふわけにはいかないが、その一角がほの見えるやうにも感じられる。

或る茶の宗匠が「お茶も矢張り胴の坐り」と云つて居ると云ふことをきいて、村田和上は左の如く云つた。

「南無阿彌陀佛。御法義も弘まる事は不思議でも何でもない。御阿彌陀様の不思議の法ぢやから――。御法義の弘まる事よりも胴の坐りの御念佛……南無阿彌陀佛。」(同上、頁四〇二)

と。胴のすわり、下腹に力を入れる、禪宗の修道的――こんなやうな云ひまはしの中に、「報恩の念佛」も單なる報恩に止まらないやうな意も窺はれる。併しこれは云ふまでもなく派生的なことで、固より村田師の眞意の在るところではなからう。併し靈性的直覺の内容がこんなことまでも入れ得ると云ふところに、日本的なる何かがあると見てもよからうと思ふ。

念佛稱名と云ふことについて何かと考へて居るとき、『ねぐさり』を讀んだのであるが、また一つ氣の付いたことがあるので、それをも書きつける。それは越中から出て來た十九歳の少女の話であるが、その少女が内宮の裏山の森の中で、暴風雨の一夜をすごしたとき、野獸の群に襲はれた。少女は怖さのあまりに聲の限り念佛を唱へた。その聲がよわると獸共が寄りつかんとする氣合が見えるので、一所懸命、念佛をつづけて一夜をあかし、遂に彼等の襲撃を脱れたと云ふのである(頁一二以下)。これに似たやうな話が三河のお園同行にもある。山道を獨り歩いて居るとき、大きな犬に出くはした。とても逃れる途はないと思つて、彼女は手に數珠をかけ、犬に向つて念佛申した。ところが、その犬め、何を思つたか、身を翻して山の中へ這入つて行つたと云ふのである(宇野最勝・竹田順道編『信者めぐり』(興教書院、昭和十五年十一月刊)、頁八三)。こんな實例は他にも可なりあることと信ずる。

かういふ場合は必ずしも念佛――南無阿彌陀佛――でなくてよいかも知れぬ。南無妙法蓮華經でもよいであらう。或は『心經』一卷を誦してもよからう。玄奘三藏は印度への旅行に『心經』を誦することをわすれなかつたと云ひ傳

へて居る。眞言宗の人なら「オムアボキヤ……」でも、天理教の人なら「轉輪王の命」でも——何れも效果はあがることと思ふ。これは言葉の不思議又はその意味の神祕性によるよりも、その人のそのときの態度全面から溢れ出る一種の靈氣なるものに、相手が打たれるのであらう。動物などはそんな氣分を本能的に讀みとるのである。劍術者などのよく云ふ、相手にすきがないと云ふことになるのであらう。

もう一つ『ねぐさり』から借用する。先年上海事變のとき、戰爭で日本の兵隊が突撃した。始めはワア〳〵で突進したが、いつの間にやら、それが「なむあみだぶつ」にかはつて、何れも念佛で敵陣へ切り込んだと云ふのである（八二頁）。鈴木正三道人の『驢鞍橋』に、武士が念佛の申しやうを尋ねるに對して、正三の教へた「飛籠念佛を申さるべし」と云ふこと（巻下、第三十六節）を、ここでまた想ひ出す。自分の頸の切られるときも、「なむあみだぶつ」、他の胸をつくときも「なむあみだぶつ」。消極・積極・否定・肯定——何れにも念佛が出る。

話が多岐にわたつたが、とに角、念佛稱名には、歷史的に色〻の意義が含まれて居ると謂はなければならぬ。そこには靈性的直覺の顯はれもあり、またその直覺への途を開かんとする修道的なものもあり、心理的效果を狙つたやうなものもあり、淨土系思想家の謂ふところの佛恩報謝の意味もあり、またこの報謝の意識を喚起せしめんとする方法としてのもある、或はまだその外の意味もあるやに考へられもする。それは何れにせよ、ここでは法然上人の南無阿彌陀佛によりて喚び覺された日本的靈性の發展は、決して一方向きのものでなかつたと云ふことを、注意しておくに止める。尙念佛稱名なるものを獨立の研究課題とすることにつきては、他日を期したい。

第四篇　妙　好　人

一　赤尾の道宗

1　道宗の生立――蓮如との關係等

淨土系信者の中で特に信仰に厚く德行に富んで居る人を妙好人と云つて居る。彼は、學問に秀でて、敎理をあげつらふと云ふがはの人でない。淨土系思想を自らに體得して、それに生きて居る人である。信者は何れもしかあるべく、又學者と云ふがはの人〻でも、かくなくてはならぬのであるが、妙好人と云ふは特に目立つて、難有人なので、此語は殆んど術語の如くにこれらの人に與へられる。『妙好人傳』と云ふは此種の篤信者の傳記を列ねた書物である。

妙好人の筆頭と思はれるは、蓮如上人時代に居て、上人のために警護の人ともなり、又深心を捧げての弟子でもあつた、越中赤尾の道宗(だうしゆう)であらう。彼の傳記は餘りよくは知れて居ないが、『蓮如上人御一代記聞書』の中に三四箇處、彼に關した記事があり、『續眞宗大系』第十五卷所收の『拾塵記』にも、いくらかある。日本的靈性史の發展を書くには、『妙好人傳』は好資料であつて、これに載せてある人〻の信仰內容を調査しなくてはならぬ。此種の研究のほんの一部分として、僅に示唆的以上には出ないし、又極めて非秩序的ではあるが、まづ道宗を捉へて、その第一頁を

塞ぎ、引續き今一人の妙好人を紹介する。これで大抵本書の著者は、日本的靈性なるものをどんな風に見て居て、其發展の跡をどんな風に尋ねんとするかを窺ひ得られることにしたいと思ふ。それで赤尾の道宗であるが、今知られて居る限りでも、彼が求道的精神力、如何に旺盛で强靭で持續的であつたかが見える。彼の信仰の內容につきては餘り明白ではない。とに角、彼は全幅の精神を傾倒して、蓮如に盡くし、これを通して佛恩報謝の志を果さんとしたもののやうである。彼に「思立候條」(二十一箇條)と云ふものがある。信仰の內容に觸れたものではないが、其片鱗を見られる。左に記すところは、岩倉政治君の話と、道宗寺の住職道宗靜夫師が楠恭君に送つた手紙から編輯したものである。岩倉君は此書の發行と前後して、『行者道宗』と云ふ書を出版すると云つて來た。岩倉君は親しく道宗の遺蹟を尋ねたのであるから、この書を讀まれる御方は是非岩倉君のをも御讀みいただきたい。自分もその書が出るのを鶴首して待つて居る。

註　本書の校正に取掛らんとする時、『行者道宗』は大阪の增進堂から發行せられた。

道宗の生れた年月はわからないが、生れたところは越中庄川の上流、赤尾と云ふ谿間の一村落であつた。城端(じやうがはな)から約七里ほど奥へはひるので、谷をわたり、峠を越えるのが容易ならぬと云ふ。今日はバスで行けると云ふが、頗る危險な道中で、一寸梶を誤まると千仞の崖へ落ちるので、ひやひやすると云ふ話をきく。冬の眞中ではその邊は積雪二丈餘に及ぶので、城端の本願寺別院へ出てくるのは、殆んど命懸だと云つてよい。道宗の祖先は南朝の遺臣だと傳へられて居るが、さうすると、彼には武士の血が流れて居る。蓮如と共に戰國時代を諸方に往來したと云ふのであるから、或る意味では護身の御供をしたものであらう。武術の心懸もあつたかも知れぬ。岩倉君の噺では、彼の筆蹟は上

人のに能く似て居るが、それよりも力があり、且つ上手だとの事、自らその人となりを物語るものであらう。

彼は俗名を彌七と云ひ、幼少にして兩親に死に別れたので、叔父の淨德に養はれた。亡き親が戀しいので、何とかしてそれに似た人にでも逢ひたいと思つて居たところ、筑紫五百羅漢に參詣すると、その中の一人の羅漢さんに、屹度親に似たものがある、卽ちその羅漢さんは當人を見て笑を含まれるので、「それだ」と云ふことがわかると敎へられた。それで彌七の道宗は筑紫への旅を思ひ立ち、越前の麻生津まで出かけた。そこで一人の化僧に導かれて蓮如上人の化導を受けるべき因緣が結ばれたと云ふ傳說がある。

道宗は靈性的直覺において一隻眼を具へて居たものであることは、『御一代記聞書』の第二百二十六にある左の記事で明白である。

「道宗は、たゞ一つ御詞をいつも聽聞申すが、はじめたるやうにありがたき由、申され候。」

これは第二百二十五の記事に引きつづくもので、靈性的直覺はいつも新しく、初音の心地する所以の一例として、道宗の境涯を引き合ひに出されたものである。第二百二十五に云はく、

「一つ事を聞きて、いつも珍らしく、はじめたるやうに、信の上にはあるべきなり。たゞ珍らしき事をきゝたく思ふなり。一つ事をいくたび聽聞申すとも、珍らしく、はじめたるやうにあるべきものなり。」

靈性的直覺はいつも初めてのやうに感じられ、珍しきものである。それ故、何遍きいても轉〻擧すれば轉〻新たなるものがある。道宗は實に此境地に到達した人であるので、『聞書』にも上人の言として傳へて居るのであらう。

『御一代記聞書』の第百三十八に道宗の言を引いてある。

「赤尾の道宗まうされ候。一日のたしなみには、朝勤めにかゝさじ、とたしなめ。一月のたしなみには、ちかき

ところ御開山様の御座候ところへまゐるべし、とたしなめ。一年のたしなみには、御本寺へまゐるべし、とたしなむべし、と云々。」

ここに道宗の君子は終日乾乾として倦まざるの風貌を窺ひ見るのである。彼は實に道を求め道を行ずるに勇猛果敢であつた。我國における四百年前の戰國時代の片影がまた彼にをがまれる。彼は鄉里に居た頃は、井波別院における晨朝のお勤めに、缺かさずに、屹度お參りしたと云ふ。赤尾から井波への途は山嶽重疊、中々の健脚でないと、さう容易くは往來できぬ。特に冬の日などになると、積雪丈餘にも及ぶ、一歩踏み誤まれば谷底におちるのである。道宗は中々に屈しなかつた。彼は果してこの行とも云ふべきものをどの位續けたか、必ずしも傳說の如くでないまでも、隨分と人を驚嘆さすべきものがあつたに相違ない。彼はまた京都は每年二三度は必ず上つたと云ふ。蓮如上人は、そんなに勤めなくても、遠方よりの旅行嘸かしであらうとなだめたが、彼は聞かなかつた。彼は上人を如來の權化と思つて居たらしく、上人の身より光の出るのを拜んだとさへ傳へられて居る。上人の命なら、近江の湖水を一人で埋めるとさへ云つた。親鸞聖人が法然上人とならば地獄へでも行くと云つたのを思ひ合せて、靈性的に繫がれて居るものの、一所懸命さを想像せしめられる。

道宗の行動にはアスセチックな要素さへある如くである。淨土系の信者には往往自制自肅の念慮が缺けて居る如く見えることがある。それは一方には彌陀の他力に賴らんとする傾向があり、他方には自分の煩惱に對して引き締らんとする克己の努力が喚び起されないからであらう。然るに道宗は嚴しい鍊磨を自らの上に加へた。固より彼はこれで淨土行きの免狀を得ようとしたのではない。祖師方の御恩を忘れないやうに、自らの懈怠に鞭うつやうにと、はげんだのである。それは難行苦行をそれ自身のためにと取り計らつたわけではない。彼は內に居るときは、四十八本の割

木を並べてその上に寢たと云ふ。四十八は四十八願である。夢安らかならぬは、彌陀が衆生のために幾劫かの苦行を積まれたと云ふ、そのいたいたしさを憶ひ起さんと云ふのであつた。彼は又庄川の上に延び出た欅の枝にぶら下つて、「下は三悪道の早瀬だ、ぐづぐづして居てよいかよいか」と自らの懈怠に對する警告を、かくの如くに現實化したとも云ひ傳へられる。旅に出ては、彼はそばがらを敷いた上に臥たと云ふ。

道宗は蓮如上人の「御文章」を蒐集するに力を致したやうである。それから自らも上人の消息を頂いて、それを郷里の人に示し、教化に務めんともしたやうである。『御一代記聞書』第三百七十八に左の記事がある。

「道宗蓮如上人へ御文を申され候へば、仰せられ候。文はとりおとすことも候ほどに、たゞ心に信をだにもとり候へば、おとし候はぬよし、仰せられ候。また、あくる年あそばされてくだされ候。」

この御文を貰はんとした道宗の心は、單に自分の信心決定の手段としてではなかつたと信ぜられる。次の如き話が傳へられる。或るとき上京の節、道宗は妻に、上人から何か安心につきての指示を戴いて來てくれと賴まれた。京から遙々歸つて來て、草鞋も取りあへず、妻に出して見せたのは「南無阿彌陀佛」の六字であつた。妻はこれを見て失望した。もつと何か細々書きつけたものがほしかつたのである。道宗は妻の意を知ると、直ちに「よし」と云つて、その草鞋のままでまた京へ立つたと云ふことである。赤尾の山又山の中へ、十數日を費して今歸つたばかりの道宗、何の躊躇もなく、又その山又山の中から旅立つて、はるかに京に向つたと云ふ。純眞の心、艱難も苦勞も考の中に入れたことのない、純朴さそのままの道宗は、此話——傳說にすぎないまでも——これでよくわかると思ふ。

道宗のお寺に蓮如上人の御文の寫しが二卷二十三通あるとの事であるが、是等の御文は單に自分だけのためにとて寫したものではあるまい。赤尾にお寺もあり、それが彼の子孫によりて住持せられて居ると云ふ事實から見て、道宗

はまた村民の教化にも大いに盡したものに相違ない。妻への御文と云ふものも、或はこれと聯關して居たであらう。彼は村民尊崇の的であつた。

彼の德行が一般に知れわたるやうになつたとき、近村の、天台宗と云ふが、楢谷寺の和尚さんが、彼を試して見ようと思つて、彼が草取りをやつて居るところを、後から蹴飛ばした。（いらぬ事をしたものである。）すると道宗は顏色も變へず、起き上つて來て、又草取りを始めた。和尚はもう一遍前のやうにやつて見た。道宗には何のかはりもなかつた。そこで和尚は、たまりかねて、

「わけもなしに、他人に蹴られて、憤（おこ）りもしない君は、どんな境地なのか」

と、きいて見た。道宗は笑顏を崩さずに答へた、

「前生の借金拂ひだ。まだ〳〵あるのかも知れない」

と。前生の借金拂ひと云ふ思想は、固より三世因果の說から來たものであらうが、それが借金拂ひの形で受け取られるのは、シナでの事と信ぜられる。禪宗第二祖の慧可にもそんな言葉があつた。禪では『金剛經』の所說を深く信じて居るので、禪者にはよくそんな話がある。所謂「業を盡くす」と云ふが、それである。

『金剛經』に云ふ、

「若善男子、善女人、受持讀誦此經、若爲人輕賤、是人先世罪業、應墮惡道、以今世人輕賤故、先世罪業、則爲消滅、當得阿耨多羅三藐三菩提。」

われらは何れも借金を背負つて居る、そしてそれはいつか拂はれなければならぬのである。借金とはこの存在——個己——そのものである。それで此存在はいつかその底に徹して覆滅させなくてはならぬ。卽ち吾等はいつか個己から

超個己への飛躍を成しとげなくてはならぬのである。これが往相回向である。それがすむと還相回向である。が、往生がすんで還相があると云ふのでなくて、往生が卽ち還相で、その間に回互的聯關がある。借金を拂ふと云ふは個己の意識の上での話であるが、事實は拂はれる借金もなければ、拂ふ借用人もなく、またそれを受け取るものもない。借金と人と共に超個の法界に頭出頭沒するのである。佛者はこれを遊戯三昧とも法界縁起とも云ふ。しかし個己の存在としては業は盡くされねばならぬのである。道宗は實に此業を盡くすと云ふ點において果敢を極めた人であつた。此意味で、彼よりもずつと遲れて居るが、德川初期の禪道人鈴木正三を憶ひ出す。

正三は禪者であるので、佛法に對する態度は、道宗と違ふのは固よりの事であるが、その風格において何となく似通うたところがある。何れも武士であつた故でもあらうか。意志飽くまで強く、張り切つた敢爲の氣象が眉宇の間に漾ふ如くに感ぜられる。正三は借金拂ひとは云はぬやうに覺えて居るが、業障を盡くすこと、我執を盡くすこと、捨身のこと、「この腐れ肉に惑はされぬ」ことなどは、言葉を盡くして、人に教へたのである。四國巡禮に出るものには、到るところに無縁佛を弔つて行けと云ふ。陀羅尼を誦するものには、他念なくこれを繰り返して功を積まば、業障自ら除かるべしと教ふ。念佛禮拜するにも、ただ佛恩を信じて、身命を抛て禮拜せよ、それで業障を盡くし、我を盡くせ、此外別にその功で自分が佛に成りたいなどと思ふなとさとす。「自分は業など少しも恐れない」と云ふものに對しては、それが「業を恐れざる大業人」の證據だと云つてきかす。正三又云ふ、

「初心の人は先づ信心を祈り、咒陀羅尼を繰りて身心を盡すが好き也。或は八句の陀羅尼を、十萬返も、二十萬返も、三十六萬返も唱へて、業障を盡されば、志も進み眞實も起るべし。先づ能き御坊主を捨て、一向の土に成りて勤むべし。」（驢鞍橋、卷上、第十六節）

とに角、我を盡くさねばならぬ。我が業障である、前生での借金である。この繫累の故に超個己の一人になることが出來ない。靈性的直覺に目ざめるわけに行かないのである。必ずしも人に蹴飛ばされるのを待つて借金拂ひをするのでなく、自ら進んで、煩惱熾盛と云ふこの自分に、果してどの位にそれが事實であるかを、試めさなくてはならぬ。煩惱具足と云はれるだけでは、その事實を具體的にこの身に檢し得ないのである。煩惱具足が具體的事實として體驗せられるとき、信心決定の機が自ら出るのである。前者が眞劍であればあるほど後者は的確性を帶びて來る。まづ前者を體せよ、豫め後者の來らんことを期するな。それは佛を拜んで、その功で自分も成佛したいと云ふのと同じである。道宗が猛烈な自己錬成をやつたのも實に靈性的直覺の道を進んで居たのである。

難行苦行、刻苦勵精、絕對受動、絕對憑依、任運騰騰など云ふ境地は、その表面の表現において大いに相異するところがあるやうに見えはするが、少し考へて見ると、その奧には共通した靈性的自覺があることを感ずる。そして此感じやうに日本的靈性的と云ふべきものがあると云つてよからう。

道宗に「思立候條」と云つて二十一箇を數へたものがある。それは蓮如上人が歿後三年目の冬に認めたのだが、これは固より自誡の意味もあつたであらうが、主として村民の同行達に示したものであらう。「二十一箇條」はみな自分の今まで實踐躬行したところに外ならぬので、今更それを數へ上げるまでもなからうと思はれる。上人の歿後、村民が道宗に逼つて何か書けと云つたので、道宗は自らの過去を顧みて、これを記し上げたものではあるまいか。信心そのものにつきては、別に記すところがない。平生油斷のないやうにとて、策修——自分を含めて、同行のために物したと考へられるのである。もし信心について何かの引合があるとすれば、第二十一條の最後の一句であらう。

「返すぐ、御掟、法度をそむかずして、しかも內心には、一念のたのもしさ、ありがたさをたもち候て、外相

にふかくつつしめ申てくれ候へ、わがこゝろへ。」

世間法をよく守り、又外面には自分の所信を見せびらかすことなく、唯ひたすらに、内心に一念のたのもしさ、ありがたさを包んでおけと云ふことは、浄土系信者のよく云ふところである。牛盗人と云はれても、自分の信仰を誇示するなとの誡めを見ると、必ずしも祕密主義を嚴守せよと云はぬまでも、靈性的直覺なるものは、輕〻しき心得で近寄るべきでないと云ふのであらう。又此の如き直覺は一面において世間法――世間の道徳・慣習・成文法等――に對して、何とも思はぬやうになる恐れがないでもない。中古時代における基督教の神祕主義者のうちには、往往にして、「我は神なり、我の意欲は神の意欲なり、我は自らの好むまゝに行動して可なり」と云ふ信念の下に、隨分いかがはしい行爲をやつたものもあつた。これはどこの宗教者でも大いに警戒すべき事なのである。蓮如や道宗の關心もここにあつたに相違ない。

2　二十一箇條

左に二十一箇條の道宗「思立」を擧げる。

一、後生の一大事、命のあらんかぎりはゆだん有間敷事。

二、佛法より外に、心にふかく入事候はゞ、あさましくぞんじ候て、すなはちひるがへすべき事。

三、引き立つる心なく、大様に成候はゞ、心中を引やぶり可㆑參事。

四、佛法におゐて、うしろぐらきりやう心あらば、淺間敷存候て、手を引く思ひをなし、たちまちひるがへすべき事。

五、心にひいきをもち候て、人のためにわるき事、仕（つかまつ）る間敷事。

六、冥（みやう）の照覧（せうらん）と存候て、人しり候はずとも、あしき事をば、ひるがへすべき事。

七、佛法のかたをば、いかにもふかくおもく信仰（しんかう）申、我身をばどこまでもへりくだり候て、嗜み可レ申事。

八、佛法をもつて、人ゝにもちゐられ候はんと思候事は、返す〴〵あさましき事にて候。其心出來候はば、佛法信は、たゞ此度後生の一大事を助かるべきためばかりにてこそ候へと思候て、ひるがへし候べき事。

九、理非（りひ）をたゞさず、あしき事の出來候はん座敷をば、のがれ候べき事。

一〇、これ程のあさましき心中を、もちたるよと思召候はん事こそ、返す〴〵もあさましく、かなしくつらくぞんじ候。今までの事をば、一筋に御免をあをぐといへども、かやうなる心中なる者よと、思召し候はん事、返す〴〵身のほどのつたなさかなしさ、あさましく存候。前生（ぜんしやう）も、かゝるつたなき心中にてこそ、今かやうに候らめと申かぎりなくあさましく存候。もし〳〵つゐに懸二御目一候ても、爰をあさましく存候。あら〳〵冥加（みやうが）なや。今日までうしろぐらきをば、ひたすら御免を仰ぎ候。仰せに任せまいり可レ申候。

一一、若し、今明日もながらへ候て、後に法義ぶさたに成候はゞ、あさましやと、ひきやぶり、嗜み候べき事。

一二、心中に、おどろき、しみ〴〵となく候はゞ、あらあさましや、もつたいなや。今生は、うへ死に、こゞへ死ぬとも、此度後生の一大事をとげまいらせ候はん事こそ、無始曠劫（むしかうごう）よりののぞみ、此度満足なれと存候て、思きり我身をせめて、たちまちおどろき候べき也。それにもおどろき候はずば、これはさて、此身はさて、御罰（ばち）をかうぶりたるかと存候て、心中をひきやぶり、御同行にあいまいらせ候て、讃歎（さんだん）申候はゞ、せめておどろき候べき事。

一三、あやまつても、ずい(随意)をはたらき、ねぶりふせり候て、此一大事を思まいらせず、いたづらにくらし候まじき事。

一四、友(とも)がなきなどゝ、我身に理を付候事、有まじく候。内の人ゝにあひ候て、心に思ひ候はず共、涯分嗜(がいぶんたしな)み候て、まづ此一大事は、いかゞ候はんと申しいだし候て、心中をおどろき、嗜み候はん事。

一五、御道場(だうぢやう)のことを、本(ほん)とこころに、がいぶん入候はん事。

一六、我をにくみ候はん人を、にくみたおし候はんやうに、心中を持候まじき事。

一七、たゞねがわくは、此一大事に心をふかく入、無二油断一候へかしと存候。御同行の御なおしをばやがてしたがひ可レ申事。

一八、萬事、心に執著(しうぢやく)せずして、たゞねがわくは、我心此一大事ばかりに、ふかく心を入候へかしと存ずるばかり也。

一九、か様に申候は、あまり我心中、思しれもなく、あさましく候程に、かやうに心をかたらひ定め候ても、其しるしも候へかしと思ひ候て、かやうにいま申候。いくへにも〳〵、人の御なをしにはしたがい可レ申事。

二〇、ねがわくは、御慈悲(じひ)を別してかけられ、ひがめるかたへやらずして、おしなをして給はり候へかしと思ひまいらせ候事、他の事なく候。

二一、淺間敷の我心や。後生の一大事をとげべき事ならば、一命をも、物のかずとも思はず。仰ならば、いづくのはてへ成共、そむき申間敷心中なり。又唐天竺へ成共、もとめ尋まいらせ候はんと思心にてあるものを。これほどに、おもひきりたるわが心にてあるに、仰にしたがい、うしろぐらくなく、法義を嗜み候はん事は、さ

てやすき事にてはなきかとよ。返すぐ我心、今生は一たん也、今久敷もあるべからず。かつゑても死に、またはこゞへても死ね、かへりみず、後生の一大事、油斷してくれ候な。我が心へ、返すぐ今申ところちがわず、身をせめて、たしなみきり候べし。返すぐ、御掟、法度をそむかずして、しかも内心には、一念のたのもしさ、ありがたさをたもち候て、外相にふかくつゝしめ申てくれ候へ、わがこゝろへ。

二　淺原才市

1　才市の生立

妙好人才市のことを西谷啓治君からきいて、その人の歌を見たいと思つたのは、もう一昨年にもなるか知らん。今年になつてから藤秀璻師の『大乘相應の地』と云ふ本を貰つた。才市の歌が澤山載せてあるので、折にふれて讀んだ。ここに日本的靈性的直覺が純粹の形で顯はれて居るやうな氣がして、左に少し註記を加へて、その歌をいくらか紹介する。これを廣く淨土系思想の體驗としておいて、別に淨土宗のとも眞宗のとも云はない方がよいと思ふ。

藤師によると、才市妙好人は、淺原才市と云ふので、石見の國邇摩郡大濱村字小濱の人、八十三歳で、昭和八年一月に往生して居る。*五十歳頃までは舟大工であつたが、履物屋に轉職して死ぬるまで、下駄つくり並びにその仕入をやつた。才市の父も八十以上まで生きて居て、隨分の「法義者」であつたと云ふ。才市が仕事のあひまにかんな屑に書きつけた歌は大分の數に上つたものらしい。法悦三昧、念佛三昧の中に仕事をやりつつ、ふと心に浮ぶ感想を不器

用に書いたものである。併し彼はこれがために其仕事を怠ることは斷じてなかつた。人一倍の働きをやつたと云ふ。所謂法悅三昧に浸つて居る人は、ことに依ると、その仕事を忘れて、お皿を壞したり、お針を停めたりなどして、實用生活に役に立たぬものも往往にある。才市は全然之と其選を異にして居た。仕事そのものが法悅で念佛であつた。それでも人間の意識は自覺する、自ら諷詠の言葉が口を迸り出でざるを得ない。才市の「歌」には何等の彫琢、何等の技巧がない、才市のもつて居たすべての文學的才能と文字的知識とを盡くして、蜘蛛の絲を吐くやうに、三十一文字とも今様とも新體詩とも何ともつかぬ自然の歌が出來上つた。實に不思議な宗教的情操の發露である。

＊　淺原才市の歿年については、「後記」(本書、頁四二一)の著者書入れについての項參照(古田註記)。

藤師によると、才市は十八九歳の頃から聞法の志に厚かつた。が、どうしても出離の大事に關する解決がつかぬので、五六年の後、一時聽聞を捨てた。二十七八歳になつて、また大事一日も捨て難き思ひになつて、再び聞法の道に進んだ。都へ出て大法主の說法でも聞けば、早く解決がつくと考へたが、石見の片田舍から出京することは思ひもよらぬ大難事であるので、地方寺院及び在家でも、法席の開かれるところは必ず行つて聞いた。愈〻安心の境地に達したのが五十を超えたときであつたと云ふ。この間の惡戰苦鬪は想ひやられるが、彼の歌には堅苦しい眞宗語彙の臭味がないのが有難い。學問文字に心を取られて、經驗の方に餘り關心を持たぬ人〻は、何かと云ふと、概念的に物を云ひたがるものである。「妙好人」にはその習性が出ないで、經驗そのものに直下にぶつつかる。吾等はこれを味はなくてはならぬ、そしてそれから思想體系を作り上げるのである。體系がまづ出來て、それで經驗を搾り出さんとしても、それは石から油を搾るやうなものであらう。

才市妙好人の歌には時にはつきり酌み取れぬやうなものがある。これはその表現の文字が如何にも素朴で、連結詞

が缺けて居るためであらう。吾等はどうしても文字に囚はれる。そんな場合には、こちらの考で讀んで行くことにする。

2 「なむあみだぶつ」の歌

才市妙好人の歌を讀んで最初に氣のつくのは、何かと云ふと、南無阿彌陀佛が、止めどもなく、出ることである。「有難い、なむあみだぶつ」、「あさましい、なむあみだぶつ」、「彌陀の親さまがなむあみだぶつ」、「下さるお慈悲がなむあみだぶつ」、「出入の息がなむあみだぶつ」、「夜があけてなむあみだぶつ」、「日がくれてなむあみだぶつ」等等と、限りなくお念佛が涌いて來る。このお念佛の「なむあみだぶつ」に、幾重もの意味があるやうである。今その意味を一一解剖して見ることを避ける。それよりも直ちに南無阿彌陀佛そのものに突入して見たい。

これはどんな意味かと云ふに、自分の意見によると、才市の全存在が南無阿彌陀佛になつて居ると云ふのである。或はかう云つた方がよい、曰く、才市が南無阿彌陀佛そのものであると。彼の意識が念佛に全く占領せられたと云つては、尚二元論的見方たるを免かれぬ、意識と念佛とが二つになつて居る。才市の念佛はそんな境地から出るのでなくて、彼の主體が南無阿彌陀佛そのもので、彼の意識と云ふのは南無阿彌陀佛が南無阿彌陀佛を自覺すると云ふ意味になるのである。臨濟の「一無位の眞人」又は親鸞の「おのれ一人のためなりけり」が、眞人と自覺し、一人と自覺するとき、そこに臨濟が生れ、親鸞が生れる。この時南無阿彌陀佛が口を突いて出るのである。才市が下駄を削つて居るのではなくして、南無阿彌陀佛が下駄を削つて居るのである。その南無阿彌陀佛がふと個己に復るとき、南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛と念佛せられる、稱名せられる。才市が三十年の求道生活はこれを體驗せんがためであつた。

迷子は一歩も内を出なかつたのであるが、迷はなければ、それがわからぬ。超個己の人が個己の意識を突き破つて、「自分はここに居たぞ」と絶叫しなければならぬのである。この絶叫が靈性的直覺である、南無阿彌陀佛の自覺である。才市の歌はすべて此自覺がもとになつて居る。

南無は歸命である、阿彌陀佛は無碍光如來であるなどと講義するは、末の末である。それも時に必要なこともあらんが、妙好人及び一般の宗教者のためには、却つて人を迷路に逐ひ込むことになるであらう。只の南無阿彌陀佛、それでよいのである。庭前の柏樹子は「自分は松柏科の植物である」とも何とも云はぬ、ただこの庭先にぬつと生えたままである。南無阿彌陀佛は無義を義とするので、その中に何かの意義を持たせたり、又何かそこに在るだらうなどと考へ出したら、六字の名號はもはや汝のものでなくて、白雲萬里のあなたに去つてしまふ。南無阿彌陀佛は時處を超越した實體であるから、分別計較を少しでも容れると、下駄が刳られなくなり、働きがにぶる。才市は才市でなくなつて、矛盾のみが意識せられて、氣が荒む、心が塞ぐ、歡喜の出やうがなくなる。歡喜は實に超個の一人から涌く感情である。それで才市は歌ふ、

「歡喜の御縁にあうときは、
ときも、ところも、ゆわず（言は）にをいて、
わしも歡喜で、あなたもくわんぎ、
これがたのしみ、なむあみだぶつ。」（大乘相應の地、頁三〇〇）

これで見ると、才市の歡喜は個己としての才市の意識的事象でなくて、超個己の一人がこれにも參加して居ることが明明に看取せられる。それから又この歡喜は、一時性のものでもなく、又一定の場所に限定せられたものでもない、

常住に才市の意識を占領して居るところのものである。「ときと、ところと」を問はない不斷の歡喜である。それ故、彌陀も亦これに與るのである。才市個己の意識に限定せられたものなら、それは偶然のものであり、又個己性を帶びて居なくてはならぬ。それならば、吾等の有つ普通の歡喜で、靈性的領域の所屬であり得ないのである。ここに宗教的情性の特徴がある。

3 歡喜と慚愧

「ねんぶつは慚愧歡喜の絶えなしの佛。
なむみだのなせる佛。」（大乘相應の地、頁二八三）

慚愧が卽ち歡喜、歡喜が卽ち慚愧——この絶間なき交錯が直ちに「なむあみだぶつ」である。「なむあみだぶつ」であるが故に、この才市はそのままで、慚愧と愚癡と淺間しとを意識しつつ、歡喜の佛なのである。靈性的直覺とは此矛盾を矛盾として、而かも矛盾でないと直覺することである。

這裡の消息はまた左記によりて窺ふことが出來る。才市は歌ふ、

「慚愧のご゙ゑん（御縁）にあうときは、
ときもき（機）もあさましばかり、
これがくわんぎ（歡喜）のもととなる。
なむあみだぶのなせるなり。」（同上、頁二九九）

如何にも矛盾に充ちた表現である。淺間敷い此凡夫であるので慚愧する。淺間敷いと自覺することの出來るのが御縁

である。御縁がないと自覺出來ぬ。而して此自覺が卽ち歡喜の本である、歡喜それ自體である。淺間敷自分――慚愧――歡喜――「なむあみだぶ」、これは一聯の體驗である。何もあれからこれ、これからそれと、直線的に連續するのでない。何れも同時の出來事である。それが個己の意識の上で分析せられると、慚愧と歡喜と云ふ矛盾して相容れざる情性的な心象になるが、それを靈性の面から見ると、慚愧と歡喜、淺間敷さと「なむあみだぶ」――何れもが渾融して立體的或は圓環的なものとなる。この當體が「南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛」なのである。南無阿彌陀佛が南無阿彌陀佛を喜ぶことになるのである。或は念佛が念佛を申すなりと謂つてもよい。

「この法は慚愧法、ざんぎ法なら歡喜法、
くわんぎ法ならなむあみだぶつ。」（同上、二九四頁）

慚愧・歡喜・「なむあみだぶつ」と、圓環の端なきが如くに繫がれて居る。どれか一つが擧れば、その他は自らついて上つてくるのである。

ざんぎとくわんぎ、くわんぎとざんぎ――これが二つでなくて一つ、一つで而かも二つ、一卽多で多卽一。これを矛盾の面から見ると收拾すべからずであるが、さうでない面があるので、吾等の生活はつづけられるのである。それを慈悲、「なむあみだぶつ」の慈悲と云ふのである。才市の一生はいつもこの「なむあみだぶつ」が中心になつて居る。彼はこの中心の重さと大いさとを感ずるとき、またくわんぎとざんぎの重さと大いさとを感ずる。彼はそれを次のやうな風に云ひあらはす。

「よろこび歡喜のをいい（多い）のもあさまし、
ざんぎのをいい、もとの山の水のをいい（多い）のも、

もともと海の水がをいいからよの。
ざんぎ、くわんぎの味もこれでしれるよ。
ざんぎ、くわんぎも慈悲のうみ。
これがろくじ（六字）のなむあみだぶつ。」（同上、二七二頁）

才市の歌はいつも「なむあみだぶつ」で終始して居る。いつもそれが中心になつて居る。彼の開いた悟りは（彼は悟りをひらくと云ふ）、實に深く六字の名號に徹底したものであつたに相違ない。

4 「あみだ三にあみだ三貰ふ」

罪業の深い、淺間敷い個己の才市が「なむあみだぶ」で、「一超直入如來地、功德佛」になる。これが如來の大慈悲で、此方からすれば大恩なのである。大悲の本願と大恩の感謝卽ち報謝とは、同一物の表裏にすぎない。超個己の一人が動き出すとき、それを大悲と云ふ。この大悲が淺間敷い才市と云ふ個己に「あたる」とき、個己の意識はこれを大恩と云ふ。拜むものと拜まれるものとは同じ「なむあみだぶ」である。それで才市は歌ふ、

「あみだ三（さん）に、あみだ三（さん）をもろて（貰て）、
なむあみだぶをもさせて（申）くださる。」（大乘相應の地、頁二九〇）

この「貰ふ」こと、「戴く」こと、「下さる」ことが、お慈悲が、大恩で歡喜心で、「なむあみだぶ」そのものである。

「慈悲があみだ三、なむあみだぶと、
をがませてくださる慈悲がなむあみだぶつ。」（同上、頁二九〇）

個己と超個己との云はばその會合點が「なむあみだぶ」なのである。才市の歌はいつも此會合點から發足して居る。

「わが罪を功德佛になさる大恩、
なむあみだぶつ。」（同上、二九〇頁）

又曰はく、

「大恩、大恩、御大恩、この佛（ぶつ）は
さいちゆ（才市を）ほとけにする佛で、
なむあみだぶともをす大恩。」（同上、二九〇頁）

愚癡で罪業の多い淺間敷きこの才市をほとけにして下さる佛（ほとけ）、この佛の大恩でお慈悲で「なむあみだぶ」が向ふから授けられる。而してそれが直ちにこちらの「なむあみだぶ」になるのである。才市の矛盾の自己同一的直覺は益々さえて來る。次を見よ。

「なむ佛はさいち（才市）が佛でさいちなり。
さいちがさとりを開くなむぶつ。
これをもろ（貰）たがなむあみだぶつ。」（同上、二四四頁）

才市が佛で、佛が才市であるところに、「なむあみだぶつ」がある。彼は、才市卽佛、佛卽才市と云はぬ。その間に「なむあみだぶつ」の授受がある。この自覺が才市の「さとりの開」けるときなのである。超個己卽個己、個己卽超個己と云ふのは、聖道門かも知れぬが、淨土系直覺では、そこに「なむあみだぶつ」がある。これが發足點である、又到著點である。

5　佛の才市、才市の佛

南無阿彌陀佛が中心點になり、又は連結線になつて、一方では淺間しき才市、他の一方ではお慈悲のあみだ、大恩主の親さまがあると云ふと、この南無阿彌陀佛は甚麽物ぞと云ふことにならう。それは六字の名號ではないか、只音聲の連續ではないか。而してその意味と云へば、あみだ佛に歸命又は憑依すると云ふことにすぎないではないか。それに何の不思議があつて、枘鑿相容れぬとも云ふべき才市と佛とが繫がれてくるのであらうか。才市は凡夫として現實的個己である。佛は才市の如き凡夫的現實ではないが、これに對立するものとして考へられた超個己的現實である。とに角、これら二つは兩極に居て對峙するもので、睨み合つて居る。それを六字が繫ぐとは、どんな意味になるのか。只直線上に繫ぐと云ふことなら、象徵的に考へられぬこともなからう。が、それが一個の個己の上で、現實的生活の上で、六字の名號がそれを一つにして行爲すると云ふことになると、普通の分別意識の上では考へられぬ。才市と云ふ個己の中にどうして超個己の佛が六字を通して這入つてくるか。而してこの六字そのものは才市のあさましい現實の中にはどこにも見出せないところのものではないか。問題はまたもとに戻る、南無阿彌陀佛とは何か。才市はわかる、佛はわかるとしても、この六字の名號は何か。併し實際を云ふと、わかると云ふ才市も佛も、その實は何もわからぬのである。分別上ではいくら詮索してもわからぬのが本當であらうか。六字の名號の如きに至りては尙更でもあらう。が、これを何とかして論理の上で解明して見ようと云ふのが哲學者である。そこに人間の知的努力がある。一般の吾等ではすべてを靈性的直覺で解消させるより外ないであらう。卽ち六字の名號そのものに覿面して、それに徹することによりて、才市と佛とが相卽相入的にそこに跳りまはつて居ることがわかるのである。

しかし素人の考へ方でも何か云はなければならぬとすれば、次の如くにも云へよう。凡夫の才市が聞法に心が向いた、そのときが六字の名號の出來たときなのである。六字の名號が出來たと云ふのは、彌陀の大悲に觸れたときなのである。才市がこの事實を自覺したとき、「なむあみだぶつ」「あたつた」と云つたのである。これはただ不思議と云ふより外ない。不思議とは、分別思量の限界內へはひつてこない事實だと云ふことである。佛智不思議と佛者は說く。

「南無はあみだの名號で、
阿彌陀はなむの名號で、
これがさいち（才市）がなむあみだぶつ。」（大乘相應の地、頁二六八）

才市は理窟を云はずに、自分の直覺をそのままに吐露して居る。彼は又曰ふ、

「わしが聞いたじやありません、
わしが聞いたなありません。
こゝろにあたるなむあみだぶつ、
いまはあなたに打たれ取られて。」（同上、頁二四〇）

あたると云ふ言葉で、才市は六字の名號がこちらへぶつかつて來る經驗を直敍して居る。佛を向ふにおき、自分をこちらにおいて、そしてその間に連絡をつけようとしても、つくものでない。水と油はまじらない。自分と云ふものが卽ち佛だと云ふ自覺によらなければ、どうしても六字の名號にはなれない。

「わしが阿彌陀になるじやない、
阿彌陀の方からわしになる。

なむあみだぶつ。」(同上、二四一頁)

名號は阿彌陀の方から來て才市に「あたる」と、才市は才市で變りはないが、しかし、もはやもとの才市ではない、彼は「なむあみだぶつ」である。そして此「なむあみだぶつ」から見ると、一面は彌陀であり、一面は才市であつて、而かもまたそれ自身たることを失はぬ。「なむあみだぶつ」は靈性的直覺の又の名である。直覺の內容であると云ふのが正當かもしれぬ。或は彌陀の個己化が「なむあみだぶつ」だと謂ふべきであらうか。文字の上で詮索すると、こんなやうなことより外に云はれない。專門の哲學者になれば何とか論理の筋を立てるにきまつて居る。才市に云はせると、

「わしのこころは、あなたのこころ、
あなたごころが、わたしのこころ。
わしになるのが、あなたのこころ。」(同上、二四一頁)

である。この心を心と知るのが「なむあみだぶつ」である。云ひ換へれば、「なむあみだぶつ」になると、「わしになる心」のあなたがわかるのである。それで、次の歌に、

「お慈悲も光明もみなひとつ。
才市もあみだもみなひとつ。
なむあみだぶつ。」(同上、二四一頁)

皆一つのところが、「なむあみだぶつ」である。卽ち「なむあみだぶつ」であり、又光明であり、又慈悲であり、又才市である。この自覺を靈性的直覺と云ふ。そして此直覺の形態に日本的なるものを見たいのである。

「やれうれしや、彌陀のはん（判）、わしのこころについてある。
なむあみだぶつと申すはんこ、おやのはんこ、
子供がもらうて、なむあみだぶつと申すばかりよ。」（同上、二四二頁）

彌陀と才市との關係を親と子との間にして考へるのは、後面の考察に讓つて、ここでは「なむあみだぶつ」の判形（はんこ）について一言すると、この判形は、才市と佛が矛盾で而かも自己同一性であると云ふ證文である、卽ち六字の名號である。南無阿彌陀佛が判形であると云ふは面白い言詮である。才市の感じはこれで如何にもはつきり現はれて居ると云つてよい。

才市とあみださまが一つであるとか、南無阿彌陀佛がその一つであることの證文に捺された印形であるとか云ふと、考がすべて空間的になつて、兩者の關係が靜的にのみ認められると云ふ傾向が生ずる。さうすると、佛教は汎神論だとか云ふやうな見方になる。今でもそんなことを云ふ佛教學者があるかないかは知らないが、こんな考ほど佛教を誤るものはない。彌陀と才市との自己同一は空間的卽時間的と云ふべき立場で看取しなければならぬのである。空間と時間とがハイフェンで繫がれて居て、空間卽時間、時間卽空間とでも云ふべき見方が立たなくてはならぬ。これを行爲的立場とでも云ふのかしらん。何れにしても、才市は彌陀のなかで動き、彌陀は才市のなかで動くのである。これが卽ち南無阿彌陀佛の在り方なのである。南無阿彌陀佛は「申され」なくてはならぬ。「申す」とは身口意の三業の上で申すことである。禪者の所謂、足に在つては運奔、手に在つては執捉云〻である。念佛者は此點を禪者ほどにはつきりは云はぬ。却つて、親子の關係、慈悲の光被など云ふ情性的方面により多くの關心を示して居る。

「おやさまはわしがひのて（火の手）のなかにすみ、

なむあみだぶつと申すおやさま。」（同上、二四二頁）

「火の手の中に住む」と云ふとき、ここに八萬四千の無量の苦しみ、無量の煩惱、凡夫を構成して居ると見られる無量の地獄的矛盾が想起せられる。そしてその中に彌陀は住んで居るのである。才市はみだが「住む」と云つて、何かじつとして居るが如く、凝然不動の姿を聯想させるが、才市の實際の心持はさうでなくて烈々たる火焰そのものと共に燃えて居て、而かもそれに燃やされない阿彌陀と云ふことであらう。それで「なむあみだぶつと申す親さま」の義が讀めると思ふ。只じつとして居るのではない、じつとして居て、念佛を繰返すのでない。「申す」が行ずるである。火が燃えると共に、なむあみだぶつが燃える、申される。下駄にあてられる鉋の一上一下が「なむあみだぶつ」の聲である。親さまが才市の手に、才市の足に動き出て、そこに一枚〳〵と鉋屑の片片が散らかる――その手、その足は才市の手でない、足でない。彼の手足は、空手にして鋤頭を把り、歩行して水牛に騎るのである、親さまの手であり、足である。それが卽ち親さまの申されるなむあみだぶつである。才市は自分が申すと云はないで、申すは親さまだとして居る。これが聞法の志のまだとれなかつた五十歲以前の才市であつたなら、彼は「才市が申すなむあみだぶつ」と云つたであらう。その頃の才市にはまだ「才市」が餘りに意識せられたのである。あみだの大風に吹かれて、それが突き飛ばされたが、何かに當つた、なむあみだぶつに突き當つた。それからの才市は、火の中、否、火と共に、住んで居て、念佛三昧の生活をあくまでも味ふことになつたのである。

「おなじ迷ひ迷ひといひましても、
迷ひが迷ひにをると、
ほを（法）が迷ひにをるとの、ちがひがしてをります。

自力他力はここでわかります。」（同上、二六〇頁）
才市はここでは珍らしく客觀的・批判的になつたが、如何にも其通りで、迷ひが迷ひに居る限り、卽ち分別の境地を一たびも出で得ない立場では、どうしても親さまの申す念佛がわからないであらう。どうしても一たびは大風に吹き卷かれねばならぬ。分別の絲が切れて無分別の大空に打ち上げられねばならぬ。併し只それだけではいけない、法につきあたらねばならぬ、否、法に突き當られなければならぬ。これは向ふからくるので、こちらの働きでない。時節因緣を待つと云ふことがあるが、自分の方では、全く受動的である。他力觀はこれで成り立つ。「南無阿彌陀佛と申す親さま」が、實に「南無阿彌陀佛を申す親さま」である、とはをであり、をはとである。念佛が念佛をするのである。

6　往　生　觀

才市の念佛三昧歌集とも云ふべき詠草、藤師の本に採錄せられて居る限りにおいて、最も特殊と見られる一事は、才市の考が未だ曾て死後の往生に及ばぬことである。死んでから極樂へ引きとられるから此世の惱み苦しみ等はさもあらばあれと、一言もそれに觸れて居ないことである。普通に念佛宗と云へば、娑婆は苦しみ、極樂はその名の如く樂しいところ、兩者は對峙して相容れない。それ故、此世では忍順・隨順など云ふ訓錬をやつて、靜かに臨終をまつことにする。彌陀の本願さへ信じてをれば、極樂往生疑ひなしだから、南無阿彌陀佛・南無阿彌陀佛と云つて日々を送る。それにこしたことはないと云ふが普通である。あみださまの心が自分の心とか、娑婆で極樂をいただかれるとか云ふのは、聖道門の考で、淨土門又は他力門にはないことのやうに思ふのが一般である。然るに才市の歌には、死んでからどうのかうのと云ふことがない。親から貰うた六字の名號で、その心は一杯になつて居て、その外の事を容

れる餘地がないやうに見える。

「さいち、こんどのつぎ正(次生)は、どこにいく。
なむあみだぶつのさと(里)にとられて、
なむあみだぶつ。」(大乘相應の地、頁二六九)

これが才市の後生觀又は往生觀とも見るべき唯一の手がかりである。が、この中には死んでからの淨土は見られぬ。なむあみだぶつの里はなむあみだぶつで、それが今生か次生か、はつきりしない。才市は次生とことわつて居るが、彼のなむあみだぶつは、いつも現在の才市その人で、それの中に未來が含まれて居るやうに見えないのである。

「りん(臨)十(終)すんでまゐるじやない。
りん十すまぬ(すまぬ)のときまゐるごくらく。
なむあみだぶにすめてあること。
なむあみだぶつ。」(同上、頁三一九)

これで見れば、極樂は明かに臨終前に在るのである。死んでから往く極樂でなくて、生きて居るうちに往く極樂である。そして才市は今そこに居るのである。「なむあみだぶにすめてあること」と云ふすめての義が分明でないが、そんなことはみださまに任せてあること、彼に占め取られてあること、こちらで彼是れ氣をもむべきことではないとの義であらう、或はそれに近い意味であらう。才市にとりては南無阿彌陀佛〱でよいのである。それで極樂へ往かうが、地獄に往かうが、一向お構ひなしである。そんな事はみださまの思召次第、あさましの此身の計らひごとではないと云ふのが、なむあみだぶつそのものとなつて居る才市の心であらう。何となれば、彼は新佛であみだは古佛

であるからである。凡夫の才市は新佛の才市に引きずられてどこへでも行くべく用意して居るからである。

「さいちや新佛、あみだは古佛。
古佛親様わしがおやさま。
なむあみだぶつ。」（同上、頁三一八）

「己身の彌陀」と云ふ聖道門の云ひ草そのままである。併し才市はいつも「なむあみだぶつ」の中に起臥して居る。一見、不思議の云ひ詮はしと思はれる言句の中にも、彼は中心の「なむあみだぶつ」をわすれて居ないのである。それは次の歌である。

「風と空氣はふたつなれど、ひとつの空氣、ひとつの風で。
わしと阿彌陀はふたつあれど、
ひとつお慈悲のなむあみだぶつ。」（同上、頁三一九）

二にして一、一にして二、この妙諦がなむあみだぶつそのものである。そして南無阿彌陀佛は「お慈悲」ひとつの外になにもないのである。才市は實に六字の名號に始中終して居るのである。彼は南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛は彼である。才市はあみだの大悲そのものの中に抱擁されてしまつて居るのである。

「もらはれて、こゝろ上（淨土）をどにはつまいり。
また歸へるしやばの惡趣に、
しゆ上（衆生）さいどをさせてもらひに。」（同上、頁二九六）

これで見ると才市は極樂への初參りを既にすましたものである。そして今此處に居るのは、極樂から還つて來たので

ある。衆生濟度のための還相囘向である。才市は實にあみだの貰ひ子であるのだ。彼が鉋の上げ下げにつれて、そこらあたりへ散らされる木の屑は、彼が衆生濟度の赤心片片底ではないか。彼が死後の淨土まゐりについて一言も加へぬのは、蓋し大いに故ありと云ふべきであらう。

才市はとくに臨終をすまして居ると定めて居たのである。それ故、死後の問題などは自らあるべからざることである。彼は既に生死の境に彷徨しては居なかつたのである。左の歌の如きは如何にも明明地に自己の心地をさらけ出して居る。

「わしのりん十(臨終)あなたにとられ。
りん十すんで、葬式すんで、
あとのよろこび、なむあみだぶつ。」(同上、二六二頁)

臨終が「あなたにとられ」たと云ふ如き云ひ表はしは如何にも淸新である。生死脫得の一句を云ひ得て妙を窮むるものである。又曰はく、

「りん十まだこの(來ぬ)、このはずよ、すんでをるもの。
りん十すんで、なむあみだぶつ。」(同上、二六三頁)

前の歌ではりん十すんだと云ひ、後の歌ではまだこぬかと尋ね、この次には今がりん十だと云ふ。

「今がりん十、わしがりん十、あなたのもので、
これがたのしみ、なむあみだぶつ。」(同上、二六三頁)

『執持鈔』に、「平生のとき、善知識のことばのしたに、歸命の一念を發得せば、そのときをもて、娑婆のをはり、

臨終とおもふべし」とかいてある。才市の表現は生々として居る、概念的でないからである。

7　衆生濟度

「衆生濟度」と云ふことにつきて一言したい。才市は實際これに對してどんな考を持つて居たらうか。前掲の「衆生濟度をさせてもらひに」は、明かに自分の今やつて居る仕事そのことが、それであると云ふ意であるが、次の自問自答はどう解すべきであらうか。彼は餘りに念佛三昧の境地に入り浸つて居るので、つまり才市自身の心境を歌ふに忙はしいので、衆生濟度など云ふ教學者の説法には、心を煩はす餘裕がないとも見られる。併し彼は機法一體とか、信心を妄念とか、智者や聖者が參れぬ淨土とか云つて居るから、客觀的・批判的立場をとり得ない彼でもない。果して然りとすると、彼は衆生濟度に對しても何か考へて居たであらうか。

「「さいち三、おすかな(お出(いで)か)。」
「へ、わたしやゑ(家)にをります。
御主人様はいまずす(留守)であります。
しゆ上(衆生)さいどに出てをつてであります。
も〔う〕、歸てであります。ま、ごゆ〔つくり〕にしなさりませ。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。
も〔う〕、歸てでありました、ありました。」」(大乘相應の地、頁三〇二)

この衆生濟度を何と解すべきか。阿彌陀さまは今衆生濟度にどこかへ出かけられて、才市の意識には留守と感ぜら

れたと云ふ心か。彌陀の衆生濟度事業は才市當面の仕事とかけ離れたものであらうか。留守と云ふ意味は、才市の仕事と才市自身が別別になつて、その間に餘念が這入つたと云ふのか。才市は自らの正念相續にひびが這入つては居ないかと自省して、この自問自答をやつたものか。前掲の歌は自己點検で、念佛三昧の相續力、卽ち信心獲得の無意識の意識に對して、試に針割を下して見たものか。それは未得者が正念工夫の持續を期するため、時時に刻苦精勵するのと違つて、寧ろ遊戲氣分で、主人公の阿彌陀佛と問答すると云ふのであらうか。人間には誰にも此遊戲氣分はある。人間の意識はいつも驀直向前でなくて、遊山物見をやるやうに出來て居る。初めは芳草に隨ひて去り、又落花を逐うて回るは、人間に許された特權である。それで却つて迷から迷に入ることもある。それはいづれにしても、才市の衆生濟度は、何かを計畫して、外へ出掛けて行つて、ああして、かうして、濟度業を勵まなければならぬと云ふやうなものではないのであらう。自分の仕事につれて、自分の信心の常住持續性を點検すること、それも遊戲三昧の心持でやつて居るのが、才市の境涯であつたに相違ない。自問自答の歌をこのやうに解してよからう。卽ち才市の考では、衆生濟度は、自分をからにして、自分から外へ出て、何かと取計ひをすることでなくて、自分が念佛三昧の生活をすること、平常心をそのままに生かすこと、卽ち行爲すること、それが衆生濟度だと云ふのである。次の歌もそれで讀めると思ふ。

「しんじんは衆生さいどのもとゐれで、
もろをて(貰て)いただく、なむあみだぶつ。」(同上、頁三〇四)

もとゐれは元入れの義で、元金(ぐわんきん)を云ふものと思ふ。それで、信心はあみだより下さる元金(もとがね)で、それにより此生が靈性的に營まれて行くのである。信心を貰つて、ありがたく、それを戴き、なむあみだぶつとなるとき、それが衆生濟度

に外ならぬのである。衆生濟度は吾等日々の生活そのもので、此外に强ひてさう名づくべき行爲はないのである。信心の獲得或は信心を戴くと云ふことによりて、衆生濟度的生活の元手(もとで)が授かるわけなのである。なむあみだぶつのない生活は空手形(からてがた)の生活で、不安定をきはめて居る。吾等大抵のものの生活はそれである。その行爲は決して無功用底ではあり得ないのである。衆生濟度はこの無功用底に外ならぬ。遊戲三昧の衆生濟度でなければならぬ。才市の下駄削りは、遊戲三昧の行爲であり、無功用底の衆生濟度である。才市の境涯は實に聖者の境涯であると云はなくてはならぬ。才市はこれを「親樣と遊んで居る」と云ふ。そして、この遊びをそのままにしてみだと一緒に往くのである。淨土へ往くも亦あそびに外ならない、卽ち「淨土へ遊びとられる」と才市は云ふのである。禪者はこれを普化の境涯と名づける。

「このあさましが今しやばの世で、
いま親樣とあすんでをりますよ。
わたしや親樣と彌陀の上(淨土)をどに、
あすびとられますよ。」(同上、三二〇頁)

今娑婆で、このあさましの身をそのままにして、みだと共に遊戲三昧の生活をやつて居る、そして淨土も亦この遊戲の繼續に過ぎないのだと云ふことは、よほど信心に徹底したものでないと、さうは云ひきれないのである。いくらか理窟を覺えたものなら、何とかかとか云ひ得られぬこともなからう。が、才市のやうに、かうも無造作に云ひのけてしまふと云ふことは、並大抵の修行錬磨では可能でないのである。日本的靈性的直覺は、實に才市において、一顆の八面玲瓏たる結晶體を形成したと謂つてよい。

才市の云ふ衆生濟度を如上の義に解してよいと思ふのは、次の歌ではつきりする。

「この惡人は佛をたのしむ、なむあみだぶつ。
佛はさいち(才市)が機をたのしむ、なむあみだぶつ。
しゆ上(衆生)さいどをさせて、たのしむ、なむあみだぶつ。」(同上、二七六頁)

これで見ると、何もかも、なむあみだぶつが主體になつて居る。惡人はこれを媒して佛をたのしみ、佛はこれを媒して、機としての才市、即ち惡人をたのしむ。そのたのしみは外の物でない、惡人の行爲、才市の平常心、下駄削り、田圃作り等等である。これはなむあみだぶつがなむあみだぶつを行じて居ると云ふ意味である。即ち衆生濟度に外ならぬのである。自分から餘所へ出て行くこと、それは南無阿彌陀佛を置き忘れることである、うちを留守にすることである。それは本當の衆生濟度ではない。衆生とは單數である、この惡人、この機、この才市自身である。これを濟度しなければならぬ。これが出來なくて、何の複數衆生ぞ、何の非個己ぞ、何の他己ぞ。そしてそれが亦實に樂しき遊戯三昧なのである。

8 才市の悟り

才市は悟道の達人であつた。彼は禪者のやうにお悟りを振りまはさない。いつも有難いとか、よろこばしいとか、うれしいとか、樂しいとか云つて、知性的表現を用ゐぬ。これは淨土系の人々の特徴で、彼等は何事をも情性的文字で述べる。併しそれらの語彙のうちに知性的なものは自ら露はれて來るのである。才市も悟りを云はざるを得ないのである。

「なむ佛は、さいち（才市）が佛で、さいちなり。
さいちがさとりを開く、なむぶつ。
これをもろ（貰）たが、なむあみだぶつ。」（大乗相應の地、頁二四四）

第一句の義、多少明晰を缺くやうにもあるが、全文は下の如くに解してよからう。才市は佛である、佛は才市である。これが成就せられたのは、「なむ佛」即ちなむあみだぶつの媒介である。なむあみだぶつで佛と才市とが圓環的に繫がれた。これが才市の悟りである。これは六字の名號から貰つたものである。すべてはなむあみだぶつである。此外に何もない。才市即佛又は佛即才市ではない、なむあみだぶつである。なむあみだぶつは才市と佛とを繫ぐ仲介と考へてはならぬ。この三箇の觀念は三で一である、分別意識にのせて話しするとき三つになる。靈性的自覺ではなむあみだぶつの外になにもない、佛も才市もない。才市はまた左の如くに此意を表はす。

「む上（無常）をはわたし、この無常が、
ねはんをさとること、なむあみだぶつ。」（同上、頁二九八）

才市はここでは無常と涅槃の對立をなむあみだぶつの上で解消させる。人格的に云ふと、無常は才市その人であるから、涅槃はあみだ佛である。この兩者の自己同一性がなむあみだぶつである。才市はいつもなむあみだぶつを絶對獨立格的に使つて居る。これが彼の一人である、「親鸞一人がためなりけり」の一人である、一無位の眞人である、「乾坤只一人」の一人である。才市は慥かにいつもなむあみだぶつの正念に住して居る、それに生きて居る、それで行爲して居る。倶胝は一指頭の禪で一生用不盡と云つて居るが、才市の一指頭はなむあみだぶつである。倶胝が悟りを開いて居ると云ふなら、才市も悟りの人でなくてはならぬ。「行住坐臥の南無阿彌陀佛」（同上、頁二九三）と彼は云ふが、彼は佛

と共に寢て、佛と共に起きる傅大士その人である。『安心決定抄』に、「ヒシトワレラガ往生成就セシスガタヲ、南無阿彌陀佛トハイヒケル」とあるが、才市は此姿を現前したものである。

「ありべきことと聞くじやない、
はつごとの南無阿彌陀佛ときくばかり。」(同上、三一四頁)

これでも才市は明かに悟りの人であることが讀みとられる。「あるべき」は現前底ではない、概念的に規定したまでである。才市の名號はそんな生溫い觀念ではない。現實に今此瞬間にきくなむあみだぶつである。それでいつもはつごとである。一回擧著すれば一回新たなりである。日に新たにして又日日に新たなりである。いつも初音のここちぞするである。生きると云ふことは、生きたと云ふことでない、また生きるだらうでもない。生き得べしでも、生くべしでもない。現にかうして生きて居ると云ふことである、念念刻刻に生きて居ることである。それ故、常住の創造である。才市の言詮では「はつごとのなむあみだぶつ」である。どうしても彼は「打たれ」た人(同上、三四〇頁)である。

才市はあたると云ふ文字をよく使ふ。このあたるがまた意義深いものを持つて居る。禪者はよく逢著又は撞著と云ふ。才市のと同一事實の直敍である。

「わしにあたつたなむあみだぶつ」(同上、二四〇頁)
「こころにあたるなむあみだぶつ」(同上、二四〇頁)
「あなたわたしのこころにあたる」(同上、二四一頁)
「こころにあたる彌陀の名號、なむあみだぶつ」(同上、二六九頁)
「わしのこころにあたつてみせて」(同上、二七〇頁)

「あさましのこころにあたるなむあみだぶつ」(同上、三一九頁)

などと云ふ文字がよく才市によりて使はれる。當るは「箭鋒相拄不ㇾ須ㇾ避」の端的である。又當るは、今まで直線的に連續的に進んで行つたものが、急に前面でその運動が止まつて、新たな動きに轉ずるの義である。百尺竿頭に一歩を進めたとき、突如として豫期じないもの、分別計較しないものに出くはすの義である。當るは非連續性・突發性・偶然性・直覺性など云ふ性格を持つ言葉である。まぐれ當りは悪い意味の當るであるが、まぐれは畢竟するに、豫料を許さない意味で、分別智の境地を超越したところを云ふのである。才市の當るは、なむあみだぶつがこんなものであらうか、あんなものであらうかと、計ひの上で詮索して居たが、それのあては全くはづれて、思ひも設けぬものに當つたので、又一種のまぐれ當りと云つてもよい。

9　味——體驗——今

才市はまた味と云ふ字を用ゐて居る。味は體驗である。なにが辛いかを、自ら嘗めて自ら知ることである。冷暖自知である。吾等の如く文字の上でのみ生きて居るものは、何事につけても觀念的になつて、味ふことをせぬ。才市の如きは、文字に緣が遠いだけ、言葉の上の詮索をさけて、何事も體驗の上で物語るのである。それ故、その云ふところは自ら急所につきあたるのである。學者の考へ及ばぬところを何の苦もなくさつさと云ひのける、氣持がよい、胸がすつきりする。彼の歌は(歌と云ふべきものかわからぬが、とに角、彼の吐出底は)、『安心決定抄』か『一遍上人語錄』でも讀むやうである。

藤秀璻師によると、才市の「清書帳」の始めに左の句があるとのことである。

「なむあみだ、阿彌陀佛にまいること。
南無のあじ（味ひ）やい、なむあみだぶつ。」（大乘相應の地、頁二八二）

彼の幾年か續けたと思はれる「覺帳」は、實に彼が體驗の記錄なのである。なむあみだぶつをどう味はつたと云ふことを、その日〳〵の心持に隨つて、何等の計較もなく、何等の衒氣もなく、天眞爛漫的に、蜘蛛の絲を吐くやうに、すら〳〵と書きつけたものであらう。寒山や拾得が、木の幹や石の面、芭蕉の葉などに、そこはかとなく筆を揮つたと同じく、才市は自然の靈性的詩人として、なむあみだぶつを歌つた。雲無心にして岫を出づると云ふが、山高ければ、雲自ら多い。靈性的直覺が深ければ深いだけ、體驗者は何か云はないではおけぬ。そしてその言葉に技巧がないだけに、益〻その體驗の眞實性に觸れるのである。才市曰はく、

「京（今日）をあじ（味ふ）やう歡喜心。
なむあみだぶのなせるしんじん。
なむあみだぶつ。」（同上、頁二九〇）

唯三句の中に無量の意味が含まれて居る。なむあみだぶつは無孔の鐵槌である。此鐵槌にぶちのめされて才市の信心は決定した。そして此信心は此「今」で味はれる。今は永遠の今である、絕對現在である。過去・現在・未來と直線に流れてつづく今でない、三世心不可得の今である。無限大の圓環にのみ見出される中心である。才市は此に立つて居る、否、才市はそれである。靈性的直覺は此處で成立する。これが情性面に溢れ出て歡喜心となる。淨土系の人〻は或る點では單純である、これ以上に出ない、それで純情などと云つてすましておく。禪者はこれに比すると大分哲學的であるとも云へる。固より專門の哲學者ではないが、何かと理窟めいたことを云ふ。その上に文學的表現に訴へ

ることを知つて居る。序でに一例を擧げると、才市の「京をあじやう歡喜心」を味ふ場合の如き、これを禪者の手にわたすと次のやうな事になる。

それは大燈國師除夜の說法である。國師は周知のやうに大德寺の開山で二十年も乞食生活をやつて、どん底の人生を味はれた。その頃の乞食は或る意味では今日ほどのこともなかつたかも知れぬが、とに角、普通の人のやうに視られないで、隨分と賤しめられたものには相違ない。物資の缺乏と云ふよりも、社會的地位のないもののみじめさを體驗しようと云ふのが國師の乞食生涯であつたらうと思ふ。それが朝廷から御召をうけて洛北の巨刹を創立せられることになつたが、國師は永年の乞食生活にも拘はらず、中〻に學問をせられた。そしてそれが出世の後、大に光彩を放つことになつた。實際を云ふと、國師の學問や文藻や禪才を傳へると同時に、彼が平素の行動を記錄したものがほしかつた。才市の場合においては、彼の發言(アツタランス)は彼の肺腑から直接に何等の彫琢を經ずに、平生の言葉で、出てくるのであるから、彼の人格を一字一句の間に讀みとることが可能である。然るに國師などの禪匠の言說になると、第一、一寸聞いただけではわからぬ言句が使用せられ、それから文字に表はされて目に訴へられるやうになつてからも、隨分と漢文學及び禪文學の素養がないと、中〻わからない。禪經驗がないからわからぬと云ふだけでない。この經驗を包んで居る外殼が餘りに厚いので、中身を透視するに、相應の骨が折れる。才市の歌のやうなものになると、荒削の下駄をそのまま抛(はふ)り出したのであるから、一見その何たるかを認得しうるのである。塗り立て飾り立てられたものでは、寧ろ床の間の置物であらう。併しこれは國師の文字を輕視すると云ふ意味では勿論ない。時代の背景や傳統の累積力など云ふものに縛ばられて居た國師としては、今傳へられて居る國師以外に出ることは固より不可能であつた。

そこで國師の除夜小參であるが、それは次の通りである。

「除夜小參。日一上、月一上、晝一上、夜一上。窮到㆓一十二箇月㆒、數到㆓三百六十日㆒。謂㆓之新舊交頭除夜結尾㆒。諸人若使㆔身在㆓舊年㆒、不㆑發㆓新定機㆒。也使㆔心在㆓新年㆒、失㆓却本來用㆒。所以北禪烹㆓露地白牛㆒。祖翁挑㆓半宵之燈㆒。雖㆓然如㆑是、山僧終不㆑入㆓與麼窠窟㆒。何故。臘雪連㆑天白、春風逼㆑戶寒。」

これは『槐安國語』巻四に出て居る。この中には故事が引かれて居るが、今一々それを説明するわけに行かぬ。小參の目指すところは、除夜の今日、去年がなくなり、來年が來ようとする、その刹那の今を何と見るべきかと云ふにあるのだ。除夜は新舊交頭のところ、過去と未來とが入り替はらんとする一交叉點である。「即今事作麼生」と云ふところである。此處に註釋を下した人がある。

「即今に新舊はない。前滅後生は、即今の働で、須臾も止まぬ。精出せば凍る暇なき水車。日日新又日新なる生活を歡ばねばならぬ。人の死は大晦日の如きもの、直ぐその翌日の元旦、即生の始ぢや。一寸も休はない。假りに生死と名はつけども、時はいつも同じ時ぢや。活動は無始以來打通ぢや。死も活動の有時ぢや。死なくんば生なしぢや。結局今ぢや。今より外に何もない。久遠の昔も今であつて、無始である。ここを法華に「自然得佛來所經諸劫數」と云たのぢや。永劫の盡未來も今であつて、無始である。即今無始〔無終〕を知らんとせば、只今を見よ。久遠が今となつて來て居るのぢや。盡未來を知らんとせば今を見よ。今が伸びて行つたものが未來である。五十六億七千萬歳の彌勒も今の我等が別名ぢや。云々。」（飯田欓陰著『槐安國語提唱錄』四。筆者加點）

大燈國師や近代の禪匠が「京（今日）をあじやう（味ふ）歡喜心」につきて云爲するところと、才市の獨白とを、比べると面白き對照を見ることができる。とに角、才市は十八九歳の頃から五十歳頃に至るまで、三十有餘年を聞法に費やしたと云ふから、隨分と淨土系思想の語彙を覺えたことと信ぜられる。それにも拘はらず、彼の「獨嘯集」とも云ふべき鉋屑

がきには何等文學的又は經典的衒言を並べて居ない。極めて通俗な自然な純眞な文字が連ねられて居るにすぎない。機とか法とか云ふ字は見えるが、是は淨土信者には常識である。才市曰はく、

「どをりりくつ(道理)(理窟)を聞くぢやない、
あぢ(味)にとられて、あじ(味)をきくこと、
なむあみだぶつ。」(大乘相應の地、頁二九七)

彼は味即ち體驗に始終して居たのである。「味にとられる」とか、「味をきく」とか云ふことには、新鮮な味がある。才市がなむあみだぶつ三昧に浸つて居る生活の様子が、これらの文字の間に窺はれるではないか。道理や理窟は始めから彼の關心ではなかつた。純眞なる彼の心は、十八九歳で始めて求道に志したときから、彼が日本的靈性の聲は絶え間なく彼の耳に何かを囁いて居た。それを彼は何とかしてはつきりと聞きとりたいと思つた。一時は意識的にはいくらか弛緩の氣味もあつたやうだが、靈性はいつも意識の表面に動くものでない。それは寧ろ吾等の心の無意識面に不斷のうごきをかくして居るものである。果然、才市は新たな勇氣で、またそれに耳を敧てなくてはならぬやうになつた。五十歳までの彼の惡戰苦闘は固より言語に絶したものであつたらう。彼はその事につきては何等の記録を殘して居ない、殘す必要はなかつたのである。彼は信心決定の三昧境を味ふに餘りに忙しかつたのである。彼は「今」に生きて居た、これが盤珪の「不生」である。彼は徒らに過去の經驗なるものに囚へられて、これを繰り返す愚癡を敢てし得なかつた。記憶を辿ることは經驗の再構成である。これも固よりなくてはならぬ。爲人度生はこれでないと、可能ではないが、これには亦伴はれて出て來る大きな弊がある。實在・實證の世界から離れてしまふのである。これが才市の理窟を排して味をとつた所以である。彼は實際さうしなければならなかつたので、別に理窟もなにもあつた

わけではない。

10　佛凡一如觀――「愚癡」論

才市の佛凡及淨穢自己同一觀とも云ふべきものを紹介すべき順序になつたと思ふ。彼の同一觀は味から出たもので、普通に教學者達が頭から割り出すのと相違して居るところに注意すべきものがある。頭から割り出すものでも、そんなに排斥すべきでなく、割り出すべく生活經驗に基づいて居さへすれば、人間の意識はまた頭の論理を要求するのであるから、ただ眞向に教學者たちを貶剝するに及ばぬ。要はその頭の論理なるものが生活事實にどの程度まで根ざして居るかを檢討すべきである。才市も定めし永年の間教學者だちの說法を聽聞したことであらうが、彼はまた彼自身の體得底を彼自身の表現形式で鉋屑に書きつけた。そこに吾等として考ふべきものがあるのである。才市曰はく、

「ごめにち(御命日)は、さいちがごめにちで、
これがさいちか、なむあみだぶつ。」(大乘相應の地、頁二五一)

御命日は固より開山さんの御命日である。これが直ちに亦才市下駄削りの「御命日」であるとは、如何にも放膽な云ひあらはしであると考へられよう、普通の淨土系信者の心持からすると。しかし才市にとりては、それは何でもないことであつた。如何にも平平淡淡として、猫が猫であると云ふ事實と何も變らなかつたのである。かう無造作には容易に云はれるものでない。

ところで、少しわかりかぬるやうに思はれるのは、「これがさいちか」の一句である。これとは何を云ふのであらうか。才市はこのとき何を指さんとして居たであらうか。解釋はいくつかあるかも知れぬが、今文字の上を離れて、

自分等を才市の立場において見るとしよう。彼は今親鸞聖人の御命日が卽ち自分のだと云ふ自覺の上に立つて居るのであるから、「これが」は卽ちこの祖師聖人と下駄削り才市と云ふ矛盾の自己同一の自覺でなければならぬ。そしてこの自覺そのものが才市の自體で、又兼ねて南無阿彌陀佛なのである。彼は「さいちか」とかを添へて居るが、是は一種の愛嬌である。禪者ならそんな愛嬌は云はない、直かに相手の鼻柱を攫むか、胸倉を押へるかして、「是什麽」と突放したであらう。才市は淨土系に屬する。かの一字をおいて「さうかな」と首を竪に動かして、又「なむあみだぶつ」と唱へつつ鉋を一上一下したのである。彼の人格もそこに浮び出て、甚だ興味があるではないか。前掲の「なむ佛は、さいちが佛で、さいちなり」(本書、二〇三頁)を思ひ出してよい。彼の心の中に動いて居る「なむあみだぶつ」、彌陀から授かつた六字の名號、これに不思議な力がある。これが分別意識の上での自覺なら、才市は自惚の有頂天に上つて、如何にも我執のかたまり、手がつけられないであらうが、彼が「なむあみだぶつ」の自覺は才市と佛との矛盾の自己同一の自覺であるから、無分別の分別、分別の無分別である。才市が何かいふと「なむあみだぶつ」を繰り返す、或はそれで一首の結語として居るのは、彼の全意識の中心がいつもこれで支配せられて在るからである。

「凡夫で聞くじやない、凡夫はばけもの。
あなたわたしのこころにあたる。」(大乘相應の地、頁二四〇)

このあたつたところが南無阿彌陀佛に外ならぬ。畢竟ずるに南無阿彌陀佛が南無阿彌陀佛を唱へて、またそれを聞くのである。一遍上人のやうな人がこんなことを云ふなら、尤もと首肯かれるのであるが、妙好人才市の口から、これが吐き出されると、一應は驚きの心持がある。が、考へて見ると、才市の如き體驗事實は、東洋人——わけて吾等日本人の靈性的直覺なのではなからうか。

「わしが阿彌陀になるじやない。
阿彌陀の方からわしになる。
なむあみだぶつ。」（同上、二四一頁）

わしと云ひ、凡夫と云ひ、才市と云ふものは、何れも分別智上の所産・所作、即ち觀念である。是は「ばけもの」であつて、眞實底ではない。「ばけもの」と云ふは、つまり、分別せられたもの、分析せられたもの、意識の上で對象的世界として假設せられたものと云ふ義である。親鸞聖人の云ふところの虛假（こけ）である、そらごとである。それ故、才市の「わし」即ち分別識上の個己には、阿彌陀になり能ふべきものは何もないのである。才市が佛であり、聖人の御命日が自分の御命日であると云ひ得られるのは、「あなた」から授けられなければならぬのである。向ふからの御慈悲、他力の所爲でなければならぬ。さういふ自覺は靈性的直覺で成り立つのである。これが眞實底、この外に眞實と云ふべきものは何もない。これが最高の意味での具體的實在なのである。なむあみだぶつの外に「まことなりけり」がないと云ふ所以は實に此處にあるのである。才市も親鸞も法然も、みなこの自覺で生活して居るのである。

「お慈悲も光明もみなひとつ。
才市もあみだもみなひとつ。
なむあみだぶつ。」（同上、二四一頁）

淨土系思想の眞實に觸れることは、このなむあみだぶつで一つになるところを自覺するの義に外ならないのである。法然も親鸞も才市も皆ここで一つになるから、御命日が自分の御命日であるのである。基督教徒はアダムに死してキリストに生きると云ふが、淨土系の人々はあみだに死してあみだに生きると云ふのである。それ故、才市はあみだの

才市、あみだは才市のあみだなのである。この自覺がなむあみだぶつである。永遠の迷と永遠のさとり、地獄必定の才市と畢竟淨に坐わつて居る彌陀佛――これはどうしても融消せられない對立である。これは止揚とか云ふ考で止揚せられない對立である、絕對的對立である。これはどうしてもそのままで、卽ち矛盾のままで、相卽相入すべきものである。第三者を入れて考へると、對立は無限に連續するより外ない。凡夫は助からぬ、才市は永遠のまよひから出離するわけに行かないのである。それを才市は、日本的靈性的直覺の上で、左の如く無造作に解消してしまつて居るのである。

「わたしや久遠のまよひでも、
わしのおやさま久遠のおやで、
御恩うれしや、なむあみだぶつ。」(同上、二五八頁)

久遠のまよひなら久遠に救はれないのである。久遠のさとりなら、久遠に迷の中へ入りこんでこられないのである。ところが、そのさとりは久遠の親なのである、久遠の誓願を體とするところの親なのである。それで始めてまよひとさとりとは此誓願の上に一つになるのである。これをまよひの方では御恩又は佛恩として受け入れる。相卽相入がここで成り立つ。才市はこれを經驗の事實として、下駄削りながら、その鉋屑に書きつけた。そこに彼が「獨嘯集(ソリロクイ)」の大なる意味がある。論理學者はこの事實の上に新たなものを建立すべきであらうと、自分は信ずる。

才市の獨嘯は愈〻出でて愈〻深い。左の如き告白はどうしても彼の如き體驗者の口からでないと聞かれぬ。敎學者達の口からきくと、何だか理窟だけのやうに受け取られて、そして又古著屋の店頭を漁るやうな感じがする。

「世界もぐち(愚癡)で、わしもぐちで、あみだもぐちで、

どうでもたすけるぐちのおやさま。
なむあみだぶつ。」（同上、二四三頁）

「あみだもぐち」とは、よくも云ひ放たれた。才市でなければ云へないであらう。維摩は「衆生病むが故に我病む」と云ふ。彼は「故に」を衆生と佛との間に入れて居る。才市は何も入れない、ただ並べる、「世界もぐちで、わしもぐちで、あみだもぐちで」と、數へ立てるだけである。三句の間には何等の連結詞を入れない。そしてそれから一轉して、「どうでもたすける」と云ふ。ここで始めてあみだのぐちなるものは、衆生のぐちと異質であることが知れてくる。併し世界も才市も其ぐちを捨てよとの要求は、彌陀から出て來ない、いづれもそのままである。ぐちがそのままで助けられるのである。ここに日本的靈性的直覺の特殊性がある。矛盾が解消するのでない、矛盾は、そのままで殘されて居る。併し殘された矛盾は始めの矛盾ではない、相卽相入性を帶びて來た矛盾である。それが「なむあみだぶつ」なのである。昔の才市のぐちと今のぐちとは、そのぐちたる所以においてはかはらぬが、今のぐちは、「なむあみだぶつ」によりて裏付けられて居る、親さまの手に引きとられたぐちである。才市が分別識上のぐちではない。固より彼は個己の才市たることを失はないが、その個己は超個己の一人である。ぐちが淨化されたとは云はないが、もはや個己から出たぐちではない。ぐちは淨化されることはない、ぐちは久遠のぐちである。が、それは久遠の親さまに接觸して居るぐちであることを忘れてはならぬ。言語文字の上、普通の論理の上で云ふと、どうしても在つてはならぬことになるが、靈性的直覺の上では、矛盾をそのままに容れて、それが生かされて行くのである。

才市のぐち観と趙州の煩惱觀、才市の南無阿彌陀佛と趙州の明珠とを對照して見るも亦興味なきにしもあらずであらう。趙州あるときの上堂に曰く、

「『此事如二明珠在一レ掌、胡來胡現、漢來漢現。』師又云、「老僧把二一枝草一、作二丈六金身一用。把二丈六金身一、作二一枝草一用。佛卽是煩惱、煩惱卽是佛。」

問、「佛與二誰人一爲二煩惱一。」

師云、「與二一切人一爲二煩惱一。」

云、「如何免得。」

師云、「用レ免作麼。」」

趙州の明珠は才市の南無阿彌陀佛である。才市のすべては此名號に映る、胡來れば胡現じ、漢來れば漢現ずるである。胡漢を貪瞋癡の煩惱と見てもよし、分別の世界と見てもよい。如何なるものも此明珠と云ふ靈性的自覺によりて照らされぬものはない。自覺そのものは渾然たる一如の南無阿彌陀佛である、一枝草ともなれば丈六の金身ともなる。禪者は自然的・客觀的表現を用ゐることが多いが、淨土系の信者はもつと此個己の心理的事象について物云ふことをする。草と佛と云はずに、にくい、かはいと云ふ、あさましとか、邪見とか、又これに對して慈悲とか誓願とか云ふのである。明珠はすべてを見る眼である。外を見、内をも見る。才市をも見、佛をも見る。邪見も見れば、さとりも見る。われはくり返して曰ふ、明珠は南無阿彌陀佛であると。

「わたしや、あなたにめのたま(眼の玉)もろて(貰て)、
あなた見るたま。

なむあみだぶつ。」（大乘相應の地、頁二六三）

「あなた見るたま」は、やがて又才市自身を見る眼である、それがなむあみだぶつである。これで佛のぐちが感ぜられ、才市自身のぐち、世界のぐちが感ぜられるのである。「佛卽是煩惱、煩惱卽是佛」と云ふことが出來るのである。眼が一方向きなら相卽相入的には働き能はぬ。それ故、煩惱は除かれるものではない。煩惱は佛である、佛も煩惱あるが故に佛である。この煩惱の故に佛は才市始めすべての衆生のぐちやら煩惱やらを感得し認得し體得して、無功用のはたらきを其の中から出すのである。これは丈六金身の用（はたらき）。一枝草の用（はたらき）は、風に吹かれて戰くことである、親に抱かれて我儘云ふこの身である。お腹がすいた、乳がほしい、蚊にくはれた、痒いである。

「をやにだかれて子はここに、
をやにだかれて。
なむあみだぶつ。」（同上、頁二六八）

「子はここに」といふ云ひ詮はしを注意したい。子は才市、ここに居るではないか。ここに居る才市は一枝草であり、而かも下駄削りの上に衆生濟度の無功用行をはたらいて居るではないか。

わしがこんなことを云ふのは、禪と淨土系思想とを融合したいとか、會通したいと云ふ心持では、さらさらないのである。そんな考を持つものは教家者流である。わしは、ここで云ふなら、趙州の明珠そのもの、才市のなむあみだぶつそれ自體の立場から、それぞれの云ひ現はし方を比べて見ただけの話である。禪はどこまでも禪、淨土系はどこまでも淨土系である。その異なるところを見ては、同じきところをわすれず、同じいところを見ても、又その別なところのあるのを想ひ出す。ただ何れもに日本的靈性的自覺と名づけて然るべきもののあることに留意したい。

12　娑婆と淨土

才市は上記の如く、「わしもぐちで、あみだもぐちで」と云ひ、又「わしの思ひはあなたの思ひ」と云ふところなどから見て、彼とあみだとはどんな關係で居るかがわかつた、これと表裏であるとも考へられる。娑婆と淨土との關係も亦大體これで分明となるであらう。

「才市どこが、淨土かい。
ここが淨土の、なむあみだぶつ。」(大乘相應の地、頁二四三)

彼のなむあみだぶつは亦實に淨土なのであつた。それは當りまへのことで、怪しむに足りない。才市はなむあみだぶつの外にないのであるから、才市がおいて在るところの世界、即ち娑婆と云ふものも亦なむあみだぶつでなくてはならぬ。そして此外に淨土はあり得ないのである。娑婆が淨土で、淨土が娑婆と云ふことにならざるを得ないのである。併し娑婆卽寂光淨土でなくて、そこには南無阿彌陀佛と云ふものがあるのである。娑婆はこれを通じて淨土である、淨土はこれによりて娑婆にうつるのである。二は單なる一でなくて、二の一、一の二でなくてはならぬ——これが南無阿彌陀佛である。

「まいらせて、極樂いただく、なむあみだぶつ。
この娑婆でいただく、しんじんの月。」(同上、頁二四七)

「まいらせて極樂いただく」と才市は云ふが、極樂へ死んでから行くとは云はぬ。「しんじんの月」で此娑婆が照らされて、ごくらくを戴けるのである。しやばとごくらくが別別にはなれて交渉のないものとなつて居ないが、又一つ

ものとは見られて居ない。なむあみだぶつの娑婆で、なむあみだぶつの極樂である。才市は娑婆に居り、佛は極樂に居るので、その才市が佛になるとすれば、娑婆が極樂になるのも不思議はない。才市歌ふ、

「あみだ佛のみな(御名)をきき、
これがさいちになる佛で、
この佛すなはちなむあみだぶつ。」(同上、二九二頁)

又歌ふ、

「さいち(才市を)ゆほとけにこしらゑる親さま、
なむあみだぶともをす阿彌陀よ。」(同上、二九二頁)

極樂と娑婆の聯結も南無阿彌陀佛で結ばれて居ることは、もう此上に繰り返すまでもない。が、くれぐれも忘れてならぬことは、六字の名號が矛盾した兩極の中間に介在するか、或は上方に位置して、それらが結ばれて居ると考へてはならぬことである。名號は一卽二、二卽一の卽であつて、空間的に兩者に繫がつて居るのではない。聯結と云はなくては、一般に意味がとりにくいと云ふなら、それは非連續の連續と云つておきたい。親鸞聖人は橫超と云つて居る。さういふと、又どこからか、どこからへ、橫さまに飛ぶのだと云ふ風に、空間的・連續的に解せられるであらうが、それは分別意識上での考である。靈性的直覺と云ふのは此處である。これでないと、名號の意味がどうしても見得せられないのである。才市はそんな面倒なことを云はないで、「これが才市になる佛で、この佛卽ちなむあみだぶつ」と云ふだけである、直覺事實の直敍である。

「このやみが六字の月にてらしとられて、

　娑婆ながら、六字のなかにをるぞうれしや。」(同上、二七七頁)

才市はいつも六字の名號の月光中に生きて居るのである。しかも娑婆の闇は消散したわけではない、それで「娑婆ながら」である。彼はここでは珍らしくなむあみだぶつを云はないで、六字の中に居ると云ふ。しかし次には此意が十分にくみとられる。

「娑婆は夜明けで、上(浄土)どのよあけ、
あけてたのしむ、なむあみだぶつ。」(同上、二七七頁)

娑婆の夜明けは淨土であると思惟せられるが、さうでなくて、また淨土の夜明けである。この夜明けを樂しみ得るのは、なむあみだぶつの自覺に外ならぬ。「六字の中にをる」と云ふ自覺がなくては、樂しみも歡喜も、隨つてあさましさも亦あり得ないのである。この自覺を一念發起と云ふ。才市は左に珍らしくも淨土系の語彙一つを使つて見せる。

「久遠とてべち(別)にあるじやない、
この世界くをんのせかい。
いちねんぼうき(一念發起)もここにある。
なむあみだぶつ。」(同上、二七九頁)

娑婆卽淨土、淨土卽娑婆と云つても、ここに一念發起の體驗がなくてはならぬ。然らざれば、鬼の空念佛でしかない。眞實のなむあみだぶつにぶつからねばならぬ。これが一念發起で靈性的直覺である。此間の消息は「りん十のすんで」居るものでないと、到底(とて)も會得し難いのである。透網の金鱗で、始めて何をたべて生きて居るかがわかる。南無が機で、阿彌陀佛が法で、機法一體の南無阿彌陀佛などと云つてきかせるのは、説教者であつて、妙好人ではない。

後者はなんでもなむあみだぶつ一つで押し通す。これが淨土往生の因であるか、緣であるか、或は地獄へのであるか、そんなことには毫も頓著しない、事實の上に生きて行く。

「ほとけの六字六體で、
わしに來たときなむあみだぶつ。
これをわたしに知らせるおやは、
なむあみだぶつ。」（同上、二七八頁）

「わしに來た」と知る才市は、「わたしに知らせる親」で、知ると知らせるとは、同一の經驗事實である。それで才市は云ふ、

「惡をみるめもと（眼元）が南無のめもとなら、
あみだぶつにこれをとられて、
これが六字のなむあみだぶつ。」（同上、二八八頁）

前記にもあつたが、卽ち才市を見る眼と佛を見る眼とは同一のなむあみだぶつである。この眼は只向ふばかり見るでもなく、又内ばかり見るでもない、エクハルトの眼と同じく、内も外も同時に見るのである。知るときが知られるときである。見が卽ち性で、性が卽ち見である。同一時にと云つたが、事實はそのやうな時間のはひつたものでない、又同一所と云ふやうに空間的にも解すべきでない。「あみださんにあみださんを貰ふ」才市その人が此不思議な眼である。彼の「獨嘯集」の全部が見られるなら、それを各項目の下で分類して、各項の間に思想的連鎖をつけて見ると、立派な日本的靈性的直覺の内容が構成せられるであらう。左の歌は既掲であるが、此項を結ぶに適當と思つて、再記

する。

「このあさましが今しやばの世で、
いま親様とあすんでをりますよ。
わたしや親様と彌陀の上(浄土)をどに、
あすびとられますよ。」(本書、二〇一頁)

13　情性的と知性的

淨土系思想の最も特色あるものと見るべきは、あみだ佛を親と立てることである。才市の獨白にも見えるやうに、彼は絶えず親子の關係を以てみだに對するのである。淨土系思想の中心は固より靈性的直覺の上におかれてあるが、此直覺は主として情性を通して現はれてくる。此點では禪の知性的なるのと對照すべきであらう。

「阿彌陀どん、
こんたアのう(あなたはのう)、
このうら(おれ)をえらアい助けたいさうな、
ありがたうござる。」(大乘相應の地、頁三一〇)

これは才市の獨白ではない、安藝の國のどこか片田舍の老爺のである、藤師の引用である。が、これでもわかるやうに、このやうに親しくあみだに近寄り得ると云ふことは、淨土系でないと不可能であらう。禪では知性的なるものに終始して居ると云つてよいから、今のやうな親しい情味頗る豊かな光景は、どこにも看取せられない。趙州あると

きの示衆に、

「佛之一字、吾不㆑喜㆑聞。」

と云つたら、僧あり問ふ、

「和尚還爲㆑人也無。」

趙州は直ちにこれに答へて、

「佛、佛。」

と云つた。此「佛、佛」は、いつも云ふやうに、漢語のたてまへとして、幾様にも解釋可能と思ふが、とに角、始めは「佛と云ふことさへ耳にすることがいやだ」と云つておきながら、「それではあなたは爲人度生を何となさる」と問はれて、「佛、佛」と云ふ。「佛」の聲が趙州自身から聞かされることになつた。「爲人が出來れば、そりや佛だ」と云つてもよい。又「南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛と佛を念じられえ」と云つてもよい。何れにしても佛に囚へられてはいけないが、又無佛と云ふことになつてもいけない。有無をそのままにして、有無を離れなくてはならぬ。矛盾に生きて行かなくてはならぬ、即ち佛そのものにならなければならぬ。此點では禪も淨土系も同じいが、禪ではまづ否定してかかる、般若は般若にあらずと云ふ。淨土系は此否定の後の肯定から歩みを進める。それで自ら親と子と手を携へて進むやうになる。知性はいつも物を離れて見る、情性は物と共に生きる。そこに禪と淨土系との、表面上の相異が看取せられる。この邊の消息をよく心得て居れば、否定も肯定も、その人〳〵の根機次第と考へてよいのである。

才市の歌に、

「よろこびの、歡喜の多いゝのもあさまし、
　このあさましが慈悲のかがみにてらされて、
　いまはかがみの中のかがみなり。」（同上、二四四頁）

と云ふのがある。多少判然しないところもあるが、大體の意味は「只無闇によろこびの多いのは、まだ十分に個己の意識を離れたものと云へない。このよろこびが純粋なものになるのは、みだの大悲の中に全く抱擁せられて、卽ち超個己の一人になり得たときにのみである。そのときには、兩鏡相對してその間に影像のないやうに、個己の鏡が彌陀の鏡の中に攝せられて、個己的意識上のよろこびは直ちに大圓鏡智に連りて、喜びもなくまた憂もなしと云ふ境地に入る」と——こんなやうな意味であると見てよからうと思ふ。とに角、「鏡の中の鏡なり」と云ふ一句は、淨土系思想の中には餘り見つからぬ。『無量壽經』には、明鏡にその面像をみる如くならんと云ふこともあり、また娑婆と淨土と相對して、互に鏡にうつる如くうつると云ふこともあるが、實際の信徒の間では、此間の光景には餘り關心をもたぬやうである。それはさうとして、才市の上揭の歌には、禪的消息を傳へるものがあると謂へよう。慈悲、親子、御恩報謝等、何れも有難き方面が强調せられる中に、「鏡の中の鏡」と云ふやうな表現があるのは、奇とすべきである。才市のなむあみだぶつの味のなかに、こんなものがあり得たと云ふ事實は、とに角、特筆に値する。またの機會に「信者吉兵衞」の話を書くつもりであるが、彼の體驗中にも禪的なもののあることを指摘したい。日本的靈性的直覺と名づけておいたものの內容には、一面に淨土系的があり、又一面に禪的があると見るべきであらうか。

註　『信者吉兵衞言行錄』は、昭和七年、京都興敎書院の發行に係る。編輯者は片山寛氏である。

日本の霊性化

序

此書は昭和二十一年六月十七日から二十一日まで五回にわたつて京都大谷大學に行はれた講演の筆記を本として編み上げたものである。内容の大體はかはらぬのであるが、その後時勢の轉移が急速なので、新たな材料を加へたところもあり、自然五回講演が七回になつてしまつた。此書の印刷に附せられて製本發賣と云ふことになるまでには、また新材料の加へなければならぬものが出現することであらう。

日本の靈性化を云ふときにまづ心頭に浮ぶのは神道である。この神道が始末せられない限り日本の靈性化は實現しないと云ふのが著者の考へである。それで本書の大部分は神道の檢討に費やされた。特に神道は、「國體」觀念、尊皇思想、行過ぎ國家主義、御稜威宣揚など云ふものと深く聯關してゐるのである。神道に本當の意味における靈性なるものがあれば結構であるが、それに聯關又は附帶してゐると思はれるものが、却て其本質なのである。それからの附帶物を取り除くと神道はもぬけの殼になるのである。信仰の自由は固より爾かあるべきことであるが、その信仰なるものは宗教哲學的に十分に檢討せられなければならぬのである。日本靈性化の一角はここから著手せらるべきであらう。

新憲法の發布は日本靈性化の第一歩と云つてもよい。これは政治的革命を意味するだけのものでない。戰爭放棄は

「世界政府」又は「世界國家」建設の伏線である。これはただ日本の憲法の條文中に編み込まれたと云ふだけでは濟まされぬ、靈性的なものが其裏にある。これに氣付かないかぎり日本の更生は期待せられぬ。さうしてこの更生には大いに世界性のあることを忘れてはならぬ。

各種の自由が頻りに云ひ觸らされるが、本當の自由は靈性的なものである。政治面及び社會面に現はれるものはその末端であると云つて差支ない。末端の正しき運用はその根源において正しき把握のあることを意味する。日本の靈性化を云ふときには必ず自主・自在・自由の問題に觸れなくてはならぬ。政治的には民主主義なるものがあるが、その本は人格を中心として居る。さうしてその人格の中心は、自主的に考へるところ、自主的に行動するところ、自主的に責任を持つところにあるのである。この中心が安定せられるときが日本靈性化への道が開けるときであり、「自由のもたらす惠澤の確保」せられるときである。

日本の前途には樣〻の困難が横はつてゐる。その一つはアメリカ文化精神の誤解であらう。卽ち科學技術無上の思想が汎濫することである。これが日本の靈性化を妨げるに相違ない。科學技術を指導するものは靈性で、其外のものであつてはならぬ。それ故、吾等は此點において十分の思想的準備が必要である。

靈性の問題は宗教の問題であるので、吾等はキリスト教と佛教との日本の將來における役割について、何か云はなければならぬのである。併しながら此問題の檢討は此度の講演では考へておかなかつたのである。その上これは重大な問題で別に一書を著述しなければなるまいと思ふ。それで此書では其點に少しも觸れて居ない。

著者には戰時中に書いた『日本的靈性』と云ふのがあり、又戰爭直後に書いた『靈性的日本の建設』*と云ふのがある。此書は大體後者を補修したものである。三書相併せて研究せられると、著者の意のあるところは、了解せられる

と信ずる。

昭和二十二年三月

湘南也風流庵にて

鈴　木　大　拙

＊『靈性的日本の建設』は、本全集第九巻に所收(古田註記)。

目　次

第一講　今日の世界と日本的靈性

「日本的靈性」と云ふことをこの前の講習會の時に申し上げる積りで居りました。今度は「日本の靈性化」又は「靈性的日本の建設」と云ふことに付いてお話をしたいと思ひます。

所が、それに先立つて申し上げたいことがある。それは今度の戰爭のことです。今日は如何なる場合でも、何かの點で、何かの意味で、これに觸れないで置くと云ふことの出來ない情勢に吾等は當面して居るのであります。それで私の意見をざつと申し上げて序論のやうなものにしたいと思ひます。自然に私が是から申し上げようとする所の題目に密接な關係を持つて來ることになります。

それはどう云ふことかと申し上げますと、まあ一般に吾等は今日戰さを始めた人に對して非常な不平を持つて居るし、又戰さをやつた人の見透しの甚だまづかつたと云ふことに對しても、十分に批評が出來るのであります。つまり、日本では政治家と云はれる人々が政治をやることが出來ないで、政治に關係のない、政治を知らん人々が、政治をやらうと云ふことになつたのが、第一の誤りの本であると私は信じて居ります。それは政治家が政治を自分でやるだけの力量・材能・識見・氣魄など云ふものを持たなかつたからか、又それに反對の軍部の人々が餘りに自分等の力——腕力まかせに、政治の場面へ壓倒して來たからか、又世界の形勢が自然に軍部のやうなものに勢力を與へるやうなこ

とになつて來たからか、何れかは分りませぬが、又研究する暇も持つて居りませぬけれども、兎に角、政治家と自任し、又他からもさう見られて居た人々が政治をやり得ないで、外部から壓迫せられたと云ふことが、吾等日本人にとつて非常な不幸であつたと、私は思ひます。

第一次戰爭の時、フランスがドイツ軍のために國內へ攻めこまれて、非常な苦難に陷つて、敵軍はパリスへもう今にも乘りこんで來るかと云ふやうな危急存亡の時に、あの有名なクレマンソーが出て來ました。その時その人の言葉の中に斯う云ふことがありました、今でも記憶して居りますが、それは「今は軍人ののさばり出る時ぢやない、ここは本當の政治家が出て政治活動をしなければならぬところだ、軍人に委すべき時ではない」と云つた言葉です。如何にも立派な言葉ではありませんか。あの頃によくそのやうな大膽不敵と思はれる言葉が吐かれたことです。もうパリスへ何時侵入せられ、今にも陷落するかと危ぶまれて居る時――日本ならば所謂竹槍や手榴彈を持つて、波打際に追ひ拂はなくてはならぬと云つて、軍人のみが大騷ぎする最中に、「さう云ふ馬鹿騷ぎをするな、何にもならぬこつちや、今は政治家が出るときぢや」と思ひ切つたことを云つて、さうしてその思ひ切つたことを實行したのである。それをさせたフランスの國民、フランスの大統領、內閣の諸大臣と云ふものは、みな非常な卓見な人々であると、私は思ひます。單なる卓見と云ふことだけでなくして、この卓見を行動にうつすだけの實行力を持つて居つたと云ふことが、甚だ羨ましいのであります。

ところが、日本ではさう云ふことが出來得なかつたのです。政治を知らず、外交を知らず、歷史を知らず、思想を知らず、國際道義をも知らないものが、ひたぶるに蔓延つたと云ふことは、誠に遺憾千萬であつたのです。吾等すべてが今日の苦境に惱んで居ると云ふことは、何の間違ひもなく、そのやうな人々に導かれ、又導かれるままにして居

た結果であります。それは今から見てさう云ふのでなくして、さう云ふことを戰の初めにも、又始つてからも、又最近にも考へて居つた人々は可なり多數にあつたのであります。今日かう云ふことを述べると、機會便乘主義のやうなことに取られるかもしれませぬけれども、實際のところ今云つたやうな考へを持つてゐた人々は大分先から可なりあつたのであります。

さう云ふことに對して、そんなら吾等には何等罪がなかつたかと云ふとさうではない、吾等にもまた大いに罪があり、責任があると思ひます。日本、東洋及び世界における經濟的・社會的・思想的形勢と云ふものが、今度の事變を發生させるに與つて力のあつたことであらうと思ひます。

それはどう云ふことかと申しますと、かの滿洲事變の始るまで、又は滿洲事變が始つてからも、吾等は皆それを日本帝國の發展だとして謳歌したものであります。吾等のうちでそれに反對したものもなかつただらうと思ひます、あつても極めて少數であつたと思ひます。何でも日本には食糧が足らないんだ、人間が殖えるんだ、工業的に經濟的に益々世界へ進出しなくちやならないんだから、斯う云ふ狹い所に居つてはとてもいけない、侵略的に帝國主義を大いに發揮しなければならぬと云ふことであつた。滿洲事變と云ふものも色んな細工で作り上げたと云ふやうなことも聞いて居ました。それについて多少考へを持つて居つた人もありましたらうけれども、別に何とも云はないで、まあやるもよからうと云ふ位な考へを持つて居つたと思ひます。私などもさう云ふことに對しては實際を申しますと餘り關心を持つて居なかつた。それが北支からだん〳〵と中支それから南支に戰を交へ、それから米英を相手にすると云ふことになつては、所謂騎虎の勢ひと云ふのか、如何にも無茶苦茶になつてしまつたのです。本部の人々がいくら何と云つても何もならず、すべてが出先の軍隊に制せられて行つたなどいふことは、考へられないことであります。つま

り踏み出しの初一歩がいけなかつたのです。もしその初めに於て、それを止めることが出來ればよかつたのです。それが出來なかつたと云ふことは、吾等の責任であらうと思ひます。固より政治家はその點に於て十分の責任を負はなければならないのです。

それから又斯う云ふことも考へられるのです。さう云ふ風に帝國主義的な侵略をやつたのは、歴史がこれを證明してゐる通り、必ずしも日本ばかりではありませんが、日本の場合は軍人の跋扈のために、武斷的侵略主義と云ふものが、國際道義をも無視して强行せられ、日本の軍人は、實は外國、卽ちヨーロッパ、殊に最近のドイツの眞似をしてやつたに相違ないのです。さう云ふ眞似をして、時代おくれの思想にのみ囚はれて居て、いい氣になつて居たと云ふ點に於て、吾等一般國民も大いに恥ぢて好いのであります。今までの日本の事情と云ふものを能く考へて見るとどうしても、此の是非善惡を自主的に批判できないで人眞似をしたこと、これが大なる間違ひの本であつたのであります。

それから、「大東亞戰爭」と云はれるやうなものが出來た。所謂シナに於けるそれまでの日本の戰爭は、「聖戰」と云はれて居た。聖人の聖の字を書いたもので、何か宗教的な意味を持つたもののやうに思はされた。或は「皇軍」と云ふやうな言葉をも使つて居た。「大君の御稜威」を光とせる戰爭だとのことであつた。如何にも舊式で時代錯誤の思想である。さう云ふ思想で日本が戰をして居る限りは、敗けるにきまつて居る、意味の立たぬ、名分もなにもない、ただ古い頭で獨りよがりにきめた戰爭などに勝てるものでないと、斯う思つて居りましたが、是が「大東亞戰爭」と云ふことに變つてくると、いくらか近代的意味が出て、わけのわかつた戰爭のやうになつたかしらんなどとも思ひました。併しその戰爭の終結が今日のやうなものになると云ふことは、その名前だけはよくても、實の伴はぬもの、實力の背景のないものが矢鱈にさう云ふことをやり始めても、決して成功すべきものでないことは、多少の考へを持つ

て居る人の悉く心配して居つた所であつたのです。まして、それが中華民國への侵略戰の跡始末がつけられなくて、無理を押し通さうとした、名分の立たぬ戰爭なので、名を何とつけても、好結果の擧がる氣遣はなかつたのです。「大東亞」と云ふことにしたのは全く無意味に終つたかと云ふと、それは歴史が今の事件に付いて冷靜な批評をすべきほどの時代にまで、まだ進んで來て居ないので、何とも申されぬけれども、私の考へまするには、「大東亞戰爭」と云ふ名の出てくるにも何か理窟づけの出來る世界の形勢があつたものでないかと思ひます。それは日本と云ふ國家と國民との大犧牲に於て、東洋諸國の諸民族の政治的・經濟的自覺を喚び起す機會になりはせぬかと云ふことです。これは云ふまでもないのですが、當時の日本の軍閥が無謀な行動に出て、さうしてそれを日本の「政治家」が支持して「大東亞戰爭」をやり出したと云ふこと、そこに大なる無理があつたのです。併しこれが端緒になつて、今から何十年の後に、東洋諸民族があらゆる意味において獨立國を形成して、歐米の諸國民と共に世界文化の向上に協力すると云ふことになれば、誠に結構なことと信じます。帝國主義・殖民地政策など云ふのも、もとはヨーロッパから教へられたものであるが、それと同時に、獨立・自由平等・平和的經濟・機會均等などと云ふことも、また彼等から學んだものなのです。それ故、東洋に植ゑ付けられた思想の發展は歐米の人々も亦大いに尊敬しなければならぬと信じます。かう云ふ點について、後世の歴史家は何と批判するかわかりませぬが、哲學的に廣く遠く見て行くと、世事萬端塞翁が馬と云ふことになるものです。塞翁の馬には單なる偶然性と無倫理性とがあるだけだが、今度の戰爭では、日本としては負ふべき道義的・政治的責任は十分に負ふべきであります。只喜ばしいのは、日本が戰爭意志を放棄して、眞裸になつて國際間に乘り出すと云ふことです。これから日本は本來の使命に生きることが出來るにきまつて居ります。

それにしても、どう云ふ點に於て、東洋民族が獨立出來よう。經濟的にも政治的にも軍事的にも自由になり、自主的に行動すると云ふことは、ただそれだけの意味に止まるのでないのです。もつと大きな考への下に、(無意識であつても、)動かうと云ふのです。その意味を申し上げるとかうです。今度の戰爭を始める前から、二つの對立的思想が世界を動かして居つたのです。一つはドイツなどの侵略主義と云ふか、又は武斷主義とか、帝國主義とか、或は過度の國家主義といふか、そのやうなものがあり、さうして他の一方には世界主義と云ふものがあつた。此の二つの思想は冥冥の中に相爭ひつつあつたのです。世界主義の方では、平和主義を專らとして、武力に愬へることは自ら進んでしないやうである、出來るだけ平和的に外交的に解決しようとする。過度な國家主義では、内に統一政體を樹立し、經濟の方面では自給自足主義を實行せんとするから、自然、外へ擴がつて侵略を事とするやうにならざるを得ない。「持てる國」と「持たない國」との差別もこのやうなところから出たのでせう。世界主義には自由主義が潜んでゐる、個人主義・人道主義と云ふものも自らそこから出るのです。自國の獨立・自由と併行して、他國の自由・獨立と云ふことを抑へることを敢て爲ないことになります。それで自然に侵略主義で武力手段に愬へると云ふことは出來ないわけだと思ひます。又一方の武力で、度はづれの國家主義を主張しようとする國、たとへばドイツが其代表者でありますが、それからそれに便乘したと云ふことになりませうか、それと一緒に立ち上つた日本の軍部の人〻、これらはがむしやらに理不盡に武力を行使する全體主義の國家です。

ここで一寸申し上げたい事は、「日本」又は「日本主義」又は「日本精神」などとやかましく云つた人〻が、却つて外國思想に追隨しようと云ふ、如何にも自主的思惟の出來ぬ、獨立思想を持ち得ない人〻であつたと云ふ事です。「日本」主義を云ふ人達が、その實大いに外國崇拜者であつたのです。本當によく日本主義なるものを解し得ないで、

ドイツ流の考へに耽溺して、或はドイツの强迫に勝つことが出來ないで、無闇に外國追隨の言譯（ジャスチフィケーション）を日本古典の片言隻語に見出さんと焦躁（あせつ）たのです。日本主義と云つても、日本を自主的に考へないでやはりヨーロッパの武力・權力・政治力に追隨しようとしたのであるから、口では何と云つても、實際はやはり外國崇拜の思想である。さう云ふ人達がドイツと一緒になつて今度の戰爭を始めたのです。是はどうしても武斷主義で軍國主義で侵略主義に出るより外ないのです。武斷主義になると、人命の上でも財産の上でも非常な犧牲を出すことになるのみならず、被侵略國の方では、種種な方面で非常な壓迫を受けることになる。單に人道主義の面から見ても、戰爭するものは、人間の命を何とも思つて居ない、人を斷ること麻の如しと云ひますが、現に敵するものだけでなく、女でも子供でも無茶苦茶に殺してしまふと云ふことになる、聞くだけでもぞつとする。ヨーロッパの一隅に崛起した所のドイツ民族を指導して居つた人達だけが殘虐行爲をやつたのかと思つて居たら、日本人のやり口も中〻に尋常ならぬやうであつたと聞かされて、吾等は慚愧に堪へない次第であります。戰爭は元來狂人の仕業であるから、尋常一樣の道義觀では批判せられぬと云ふかも知れぬが、善良な人民を驅つて、このやうなことをやらせる指導者達には大責任がある、絞殺の刑を云ひ渡されるのも當然と思はれるのです。これは敗者だけの反省すべきところではなくて、勝者も共に自誡すべきであらうと考へます。それは何れにしても、吾等敗戰國の人民としては、何事も忍從と懺悔とで、これからの進むべき途に進むことを勤むべきであると信じます。

此の世界を動かして居つた二つの主張、一方は世界主義、一方は度を超えた國家主義、此の二つの思想の爭ひが今度の戰爭で解決が付いたか付かんかは、まだ十分に分りませぬけれども、兎に角、日本としては既に解決がついたことと思ひます。世界思想又は世界主義と云ふべきものと超度の國家主義との戰爭の結果は、世界主義が勝つたのです。

世界主義はまた自由主義であり、人格尊重主義であるので、超度の國家主義が負けたことは、これらが勝つたことになります。併し、國家主義と云ふものが全く潰滅したと云ふわけではなくして、國家主義の異常に度を超えたものが抑へられたのです。ただの世界主義と云ふものはないのである。これは或る意味で國家主義と對立して、しかもそれを包んで行くものなのであります。超度の國家主義は、自分だけを肯定して他の諸國家を隷屬させようとするので、其點では世界を無視するものであります、自然世界主義と衝突するのです。本當の國家なるものは、世界の中に成立するのであるから、此世界を無視しては、自己の生存そのものを否定するわけです。國家は國家、民族は民族であるが、それを世界の中に守り立てて行かなければならないのです。それで何れの國家も世界主義を背景に持たなくてはならぬ、それのない國家主義と云ふものは、有り得ないのです。それを押し通さうとしたところに日本軍閥の時代錯誤的國家觀があつたのです。

吾等は今日何れも社會に住んで居る。如何なる小さな社會でも、集團生活をやつて居る以上は、誰でも所屬の集團と云ふものをどうしても考へなければならぬ。併し集團がその構成員である個人の道德的性格を滅却し機械化してしまつていいかと云ふと、それは不合理である。人間の集團では、個人あつての集團、集團あつての個人である。集團は個人を尊敬し、個人は集團を尊敬すると云ふやうにならなくてはならぬ。是は分り切つた理窟でありますが、それを世界全體の上に當てて見ると、世界主義と同時に國家主義がなければならぬ。國家が寄り合つて世界諸國が出來て居るのであるから、世界と各國家とは同時に主張せられなければならぬ。各國家が自分だけの利益や幸福を主として、世界の他の國の利益幸福と云ふことを考へないことになつては、それは我儘勝手である。そのやうなのを超度の國家主義と云ふのであります。どうしてもこれは兩方からの歩み寄りで、協調と云ふものがなくてはならぬのです。併し

世界主義と云ふものが別に獨立してあるのではない、國家主義と云ふときに、それがついて出て來るのである。普通の國家主義なら世界主義も自ら其中に包まれて居るのである。行過ぎがあるときに始めて世界主義が強く意識せられなければならぬのであります。

此の世界主義の實際の政治の上に現はれるやうになつたのは、第一次世界戰爭の直後、國際聯盟が結成せられたことです。併しそれで旨く行かなかつた。ゼネバの仕事は失敗に歸してしまつて、今日第二次世界戰爭後新たな聯合が出來上つた。リーグ・オブ・ネーションズでなくして、國際聯合、ユナイテッド・ネーションズと云ふ名をつけて出來上つた。昔のリーグよりは此オルガナイゼーションの方が一歩進んだやうに考へてもよからうし、又さう云ふ風に段段と運用されて行くことと思ひます。それに付いては世界政府と云ふやうなものが考へられる。世界政府を拵へるとすると、どうしても世界兵隊がなくちやならぬ。それを編成するには、現行制度のやうなものは根本から改革せられなければならぬことになる。所謂絕對獨立の國家制度は大幅の制限を受けなくてはなるまい。世界を背景にして其中に包まれる所の機構制度が出來なくちやならぬと云ふことになる。各國家がどの位にそれを承認して協同するかが大問題となるでせう。このやうな問題になると、私にはまだ分らぬ所もありますけれども、兎に角、世界と云ふものを益〻自覺して、さうしてその自覺の上に各國家を一丸として一定の法則又は法律の下に統制せられなくてはならぬことと信じます。いくら獨立權がどうの、絕對主權がどうのと云つても、各國家は世界統制の枠の中で運動しなくてはならぬ、このやうな自己限定によつて世界平和が招來せられるのであります。世界各國がお互に城壁を拵へて自分だけの繁榮を計ると云ふことになれば、どこかで決裂の機會が持ち上るに相違ないでせう。經濟の面では、自由貿易でなければ、最低の關稅に止めること、通貨の原料の均等配分など、自分には十分にわからぬが、色〻の施設がある

べきことと信じます。素人考へによると、矢鱈に關稅の障壁を高くすることは、よいものかどうか分らぬ。固より自由貿易では勞力の安い國で安く出來た品物がどん〳〵入つて來ると、自國の勞働者はその競爭に堪へないで非常な苦境に陷ることになる。それで保護政策を執らなければならぬと云ふことになるのでせうが、これも賃銀・資本・生活標準・原料などの關係を、諸國の間で何とか協定して、お互に利益が上り、幸福に平和に暮して行けるやうにならぬものだらうか。つまりは世界全體・人類全體の事を念頭に入れて、自分の事をそれで調節して行くのが本當ではなからうか。個人でも私利をのみ營むべきでないやうに、世界國家の場合でも、無闇に自國の事のみを考ふべきではなからう。兎に角、力の上に立つ限り、戰爭と云ふものは到底絕滅することはできない。

今度の戰爭中に大變なものが發明せられた。原子爆彈である。それが今度始めて廣島や長崎に使はれた其結果は大體わかつて居ると思ひますが、これが發明の第一段階なので、これからさき何の位に進步して行くかわからない、そしてそれに對する防禦手段と云ふものがない。それからこれはどの位事實であるのか知らぬけれども、病氣を起す、傳染病を起させて一時に多數の人を殺す、何か爆彈のやうなものが工夫せられ、完成して居ると噂せられて居ます。そして是は原子爆彈よりもまだひどいと云ふやうなことが新聞に報ぜられて居ますが、さう云ふものが引續き出て來ると吾等人類はもう全滅するより外ないことに必ずなるだらうと思ひます。お互に權力を主張し自國の利益のみを企圖すれば、お互に各種の人類殄滅彈を使用することにならざるを得ないのは火を睹るよりも昭かな次第であります。かういふことをして人間滅絕を早めるよりも、理性を有つた人間としては、豫め何かの策を講じなくてはなりませぬ。卽ち經濟の方面から見ても、政治の方面から考へても、人間の道義性から反省しても、人類全體の福祉と云ふことが、何よりも大事ではないでせうか。卽ち世界主義と云ふものを是から益〻盛んにしなければならず、又さうならなけれ

ばならぬと思ふのであります。國家主義――超度でない國家主義でも、世界主義の枠の中に入れなければ、畢竟じて立つて行けないものです。自分だけを大事にして行かうと云つて、あらゆる手段を講じて、他國の成立・經營・繁昌を妨げんとする限り、いつかはどこかで戰爭が起り、各種の爆彈が落下するにきまつて居ます。さうなれば、好き嫌ひなく一様に、避け難き運命に伏することになります。

そんならばどう云ふ風にして世界共生共榮の思想を效率的に働かせて行くことが出來るか。政治的權力や經濟的利益のみを自國本位に追求して行くと、第三次第四次の世界戰爭が始められ續けられて、世界自身が破壞せられて、元も子もなくなることになるから、それを止めるにはどうするか。之は二つの方面から考へられる。一つは消極的、一つは積極的である。原子爆彈のやうなものが發明せられて、之を使用すると人間は全滅だ、それでやつてはならぬと云ふのが消極的である。積極的と云ふのは、一分は道義的・人道的、一分は經濟的である、お互に幸福を增進して行くにはお互に讓れるところは讓り合つて行かうではないかと云ふのである。一つは心理的恐怖、一つは經濟的利益、これを契機にして、世界平和の理念を進めて行かうと云ふのです。併し吾等の立場から見ると、果してそれで十分か。人間の福祉、人間全體の幸福と云ふやうなことは、單に物理的に醫學的に、お互に殺し合つては仕様がないからとか、或は經濟的に、お互に生活の標準を上げて行かなければならぬと云ふやうなこと、それだけで、本當に世界平和は招來し得られるであらうか。物質的方面の生活だけを基準にして世界主義の確立が可能か、どうでせうか。

本當の世界平和・國家協調・萬國共榮などと云ふことは、どうしても經濟や法律や政治や道義だけでは成就出來ぬものと、自分は信ずるのです。世界平和は一方に一種の統制がなくてはならないでせうが、また一方には各國家の獨自性を十分に展開させ得る自由主義がなくてはなりませぬ。ここにも又統制と自由の問題がありますが、この二つの

相反すると考へられる主張は單に對象的に規制せられて、それで圓滑に捌かれて行くものではないと思ひます。經濟の理論とか、生產の理論とか、政治の原則とか、道義の昂揚とか云ふものは、何れも結構で、それがなくてはなりませぬ。併しこれは何れも外面的・統制的・抑壓的傾向をもつて居るので、內心からの自主性をもつた精神的推進力がないと、どこかにぎこちなさを感ずるものです。人間は、建設と破壞、自由と抑壓、自利と利他、愛と憎など云ふ相容れざる兩極性を持つて居るので、一方でただ他方を操つて行くことばかりを考へてはならない。兩極性の相剋は之を超越した原理を把握することにのみよりて解決するのであります、靈性的自由と云ふところまで向上する必要があります。これは個人だけの問題でなくて、世界平和の新機構を實現するにも缺けてはならぬものです。否、後者は實に靈性的自主の上で始めて最も健全なる發達を遂げ得るものと、自分は確信致します。幾ら消極的に、積極的に、戰爭を形而下面から止める、止めろと云つても、本當の意味における世界主義・平和主義・人間性主義は實現致さないでせう。それから一歩進んだと思はれる道德的方面が强調せられても、それでも本當の人間の幸福は增進しないと、自分は考へます。それは何故かと云へば、人間性は知性的・理性的・意性的で、その全部を盡くしたものでないからです。つまり道德からはどうしても宗教は出て來ない、まして政治・經濟・法律・科學など云ふものからは宗教は出て來ないのです。靈性的自由が了解せられない限り、宗教は人生と沒交涉なものと考へられるでせう。が、個人の生活も集團的生活も、悉くその基礎を宗教の上、靈性的自由の上に置いて居るのであります。

これは後で分ると思ひますが、日本の戰爭謳歌者が敗けた原因は色〻あるにしても、根本の原因は思想だと思ひます。それは宗教の本質を解せず、靈性的自由を知らず、政治から宗教を出さうとしたり、神道から宗教を出さうとし

たり、『古事記』や『日本書紀』など云ふ書物から靈性的なものを押し出さうとしたりした所に、思想的に非常な錯誤を犯したところから、軍閥の失墜があつたのです。超度の國家主義と云ふのは、宗教の無いところに宗教を作り出さんとする努力です。世界の人がどれ位に騷いでも、軍事面・政治面・道德面・法律面・經濟面・歷史面など云ふものから靈性的なものは引き出されない。即ち、そのやうなものからはどうしても宗教を出すわけには行かないのであります。すべて形而下面の諸事項——道德を含めて——からは、形而上面・靈性面の世界は展開出來ないことになつて居るのです。それが人間性の約束で致し方がないのです。靈性の光の透らないところでは何でも闇になる、崩れる、亡びるにきまつて居る。宗教がないと、何時かは道德の面も崩れる、物理の面も(戰爭のことなどを「物理」と申しておきます)、科學の面も、みな崩れて行かなければならぬ。それを崩れないやうにするには、その上にもう一つの原理がなければならぬ。この原理が、政治を通して、道德を通して、經濟を通して、科學を通して實現するのです。即ち靈性的自由に裏付けられてすべての外の自由が意味を持つて來るのです。個人的自由・政治的自由も、其外の自由も、すべて靈性的に統制せられて、始めて「自由」本來の義が解せられるのです。靈性的自由は直下に會せられるべきもので、論理の階段を以てしては攫まれないものであります。それで根源的なものとなり、原理となつて、人生活動の諸方面を規定して行くのです。靈性的自由の在るところ、靈性的直覺の動くところに、本當の政治が生れ、科學研究の本當の方向が定められ、實踐道德の基礎が出來てゆくのです。靈性面の自覺的に動かないところでは、道德も政治も科學もそれぐ\の所を得ると云ふことが六箇敷いと、私は信じて疑はないのです。

ところが、不思議な因緣で、吾等は今日何と云つても、此靈性的なるものをしつかりと摑まなくてはならぬやうになつて來たわけなんであります。それは日本の敗北です、日本軍の無條件降伏です。今や日本は武器と云ふものを

總て捨てなくてはならぬことになつた。獨立の國家と云ふところから見ると、防禦の羽翼も爪牙も皆剝ぎとられては誠にみじめな存在である、或は存在でないとも云はれませう。併しかうならないと、即ち眞裸にならないと、中核の靈性は露出して來ないのです。人間の眞實は眞裸になつて始めて見え出すのです。武器のないのは却つて大いに喜ぶべき事だと思ひます。大分前、今から十五六年か二十年程前でありましたか、世界の强國が軍備縮小をやらうと云ひました。その時自分の考へでは、軍備縮小をしないで、軍備全部を止めてしまつたらいいぢやないかと云ふのであつた。それを當時二三の友達に話したら、みな曰はく、「さう云ふ取り留めのない漠然とした夢物語は何の效果をも擧げ得ない。何と云つても、戰爭は人間の仕業だ、軍備などは止められない」と、かう友達は申して居りました。私としては、併し今日に至つても此の考へは捨てて居ないのであります。まづ最初に誰かが眞つ裸になればいいんだ、何かで裸にならぬから、色々なことが出て來るのです。本當の無抵抗主義・アヒムサー主義で押し通すと云ふ覺悟・大覺悟が出來さへすれば、やれぬことはないと信ずる。所が、幸か不幸か知らないが、今日の日本は戰敗の故にすべての軍備を放棄することになつた。これが普通の動物であつたら大變な事になるのだが、幸ひに吾等は人間である。眞裸では狼一疋にも敵し得ない人間も、智慧があるので、何とか防禦の手段も考へられる。殊に相手も亦人間であるので向ふにも智慧はあるが、その外に亦道義性もあり、靈性もある、只の力だけでない、それで靈犀一點通ずるものがあるに極つてゐる。ここに人間のありがたさがあるのです。至誠天を貫くとも、至誠神の如しとも云ひます。これは大悲願力です。大悲願力には、武器はない、武器の必要がない、いつも赤裸裸で居るのです、力はいらないのです。

元來、力は二つのものが對抗するときに出て來るものです。何か對抗するものがないと、力が又發揮せられぬのであるが、この力の中からは、どうしても宗教は出て來ない、信仰と云ふもの、大悲と云ふものは出て來ないのです。

本願も大悲であるが、無緣の大悲と云つて、大悲は無緣で無限で無上であるから、對抗的・對象的・相關的なものではないのです。故に大悲――これが宗教の本質であるが――は力以上のものです。卽ち力からは決して大悲は出て來ないのです。是は間違ひのない所と信じて居ります。今日吾等日本人全體に課せられた問題は、どうして此大悲を體得し、これを現實化して行くかと云ふ處にあるのです。特にこれは佛敎徒に課せられたものと云つてよい、まづ佛敎徒が中心になつて大悲願運動を展開して、これを以て日本全國の人〻を動かすのです。日本全國を動かすと云ふだけでない、更に進んでこれで以て全世界を動かして行かなければならぬのです。そこに日本として世界文化に貢獻すべきものがあると、私は信ずるのです。是が或は日本國が生れて日本國民全體として果すべき世界的使命であつたのではなかつたか知らん、吾等日本人は始めからこのやうに運命づけられて居たのでないかと、斯う云ふやうな感じがするのであります。

この運命を果遂の途に進ますべき機會が、外から抑へ付けて與へられたと云へば、さう云はれないでもないが、或意味では、吾等はそれを外から抑へ付けて與へられるやうに、自分等が仕向けたと見られぬこともない。吾等は始めからそのやうにしてそれを受け入れなければならぬやうな仕組の下に生きて來た、日本はもと〳〵そのやうに出來上つて居たんだと、斯う云ふ風に考へてもよいのである。吾等の多數は昔からやたらに日本精神とか、日本主義とか、御國がどうの、皇國がどうのと云つて、肩を聳かし大手を振つて世界を橫行闊歩しようと考へて、隨分種種の行動をとつたものだ。それが敗戰後は百八十度の轉回を餘儀なくせられた、今日では如何にも體を縮め、腰を低くして、どこへ行つても丁寧なお辭儀をしなくてはならなくなつたのです。『法華經』の常不輕菩薩のやうな鹽梅に誰に對してもお禮をして行くと云ふやうなことになつて來たのである、今までのからりきみは全く地に墜ちた次第であります。

併しそこに却つて大きな力と云ふものが出て來るんぢやないかと思はれる。併しそれは一般の意味での力ぢやなくして、力以上のものから自ら湧き出るもの、力でない力であります。力からはそれを出すわけに行かぬが、力はそれから出て來るのです。それ故、力は何れもそれによりて克服せられ統制せられて、力と云ふものの本來の意義をそれによりて全うするのです。すべての力は一つの大きなものに包まれて行くのです。この力を包んで居るものが働き出るやうにしなければならぬのです。これが働き出ない限り、いくら力の中で、力の間で、力の統制を圖つても、どこかで破綻を生ずるのです。それで人間は何かの機會に力と云ふものを一擲に抛擲しなければならぬ。即ち全くの赤裸裸になる、どこからでも叩いて來い突いて來いと云ふやうに隙だらけの身になるのです。即ち道德的に、更に靈性的に自尊驕慢の心を根こそぎ放下著するのです。今までの大騷ぎで支持し擁護しようとしたあの「超國家」なるものを太平洋の波間へ沈めてしまふことです。

(因に、この「超國家」の「超」と云ふのは意味をなさない。「超國家主義」はウルトラナショナリズムの譯語ですが、ウルトラは超でなくて、「行過ぎ」、「超度」、「過度」の義である。超國家主義と云へば世界主義と云ふ意味に取れる。超國家主義は、普通に云ふ國家主義を極度に不自然に強調したものです。法外な國家主義と云ふやうな意味で、超ではいけないのです。「行過ぎ國家主義」と云つた方がよいでせう。)

昨日までは鎧兜で身を固め長大刀佩いて街道を闊歩し、如何にも堂堂として一個の大丈夫是れ見よかしと云つたものが、今日は憐れにもすべての物の具を剝ぎ去られて眞裸で街頭にはふり出され、今までいくらか尊敬を表にして居たものまでが、土足にかけて、これを蹴飛ばす、何たるみじめさよと云ふべきではないか。これが日本の今日の姿なのである、現實をまともに見るに忍びないやうな氣がするのです。それを今自分等はそれでよいのだと云ふのです。

さうしてこのやうにして呉れたのは、何れも吾等の同胞、随分と思ひ上つてひとりよがりの天下を謳つた軍閥の人々です。彼等を怨むことにすれば、いくら怨んでも限りがないとも云はれますが、これはまた考へやうでは逆縁の難有味だと喜んでもよいのです。それは何故かと云ふに、自分で裸には中々なりにくいものを、逆縁と云ふ好機で、無理やりに空威張りの裝束をつけたものが、悉くこれを掠奪せられたのです。軍閥禮讃とまでは行かないでも、彼等の罪惡に刑一等を減ずると云ふくらゐにしてもよいと思ひます。實際を云ふと、吾等の心の奥にももとは何かしら軍閥に對してすら好意を持つて居たのではないか知らんと疑ふことすらあるのです。日本が世界の强國の一に數へられたなどと云つたときは、何れもは可なりに上氣したこともあつたと信じます。自給自足のスローガンでオータルキイなど云ふ經濟學が主張せられて、日本の軍閥はあちらこちらへと手を延ばした、その頃は吾等も少しは好い氣になつて居たではないか知らんと、思ひ出すこともあるのです。それが今驀頭に一棒を食はされて、泥の上へ打ちのめされたのです。舊い日本國は全く亡び去つたわけです。それで吾等は今泥まみれの中から頭をあげて何とか更生の道を講じなくてはならないのです。

力の途を學んだものは固より吾等だけではない、今も尙其途を踏んで行くものが世界にあるのです。世界は今や全く新たな世界觀の上に立つべく要請せられながら、尙昔しの夢を見て居るものもあるのです。吾等は打ちのめされて氣がついたのを幸ひに、これから新世界觀の先驅になつて大悲の大旆を新十字軍の陣頭に立てなくてはならぬのであります。この日本更生・世界更生の機會を佛教者は殊に見遁してはならぬのです。

緖言とでも云ふべきは大抵此位にしておいて、これから日本的靈性と云ふこと、卽ち今日からの講演の大綱を申し

ます。自分が去年出版した本で、『日本的靈性』と云ふのがあります。それをお持ちになるお方もあるかも知れませぬが、是は東京の爆撃で焼けてしまひましたので、今度それを再版と云ふか、重版と云ふかを致したものがあります。その中のことを少し初めに申し上げて置くと話の順序がつくと思ひます。

まづ此の「靈性」と云ふ字が一寸聞き馴れぬかも知れませぬ。私は次のやうな意味に使ひたいのです。吾等人間にはみな意識と云ふもの――まあ單に心と云うてもよいが――さういふものがある。之を二つの部面に分ける、一つを「知性」と云ひ、一つを「靈性」と云つておきます。此の知性と云ふ方を佛教で云へば、意識（ヴィジュニャーニャ）と末那識（マナス）とを兼ねたものに當てると致しますと、靈性の方を般若（プラジュニャー）に當ててもよいかと思ひます。が、般若と云ふと、般若は智慧と譯せられて居て、知性的なるものが非常に意味を強くするやうになつて來るのです。固より般若の智慧には、知性的なもの、直覺的なものがありますが、それは靈性的自覺と云ふべきもので、本質上知性的ではないのです。それで私は知性と靈性とを分けるのです。靈性が知性を統率して行く、統制して行くのです。それ故、知性からは靈性が出ないが、靈性からは知性が出るのです。卽ち靈性には般若の智慧が含まれて居ると同時に大悲又は悲願力と云ふ面がまたあるのです。靈性は大智で兼ねて大悲なのです。さうして知性は其方便として現象するのであります。靈性と云ふものをかういふ風に見て置きたいと思ふのです。

また般若と云ふと禪の方に力が入れられ過ぎるやうに思はれる、禪では、般若の智慧を磨くと申しまして、般若と禪とは同一物のやうに見られて來て居ました。それぢやいかんので、禪にも大悲はなくてはならぬのです。般若を云ふなら、そこに大悲面を含めた般若でなくてはいけないのです。ただし現時の禪では一方に傾いて居る所が確かにあります。これに反して、淨土系の思想は、大悲の面、佛の本願と云ふ面が强調せられて居ます、さうして智慧の方が

幾らか閑却せられるやうな傾きがありはしないかと思ひます。

佛教の根本義は、智慧面と慈悲面、大智と大悲を共に支持して行くところに在ることは、申すまでもないと信じます。兩面を兩面にしてしまつて其一である所以を忘れるのが知性なのです。それで私は靈性と云つて、今の般若の智慧と共存して離すことの出來ぬ大悲の願力をも主張する次第です。智の中に悲といふものを含めて置いて、大智卽大悲、大悲卽大智の一體、これを靈性と申しておきたいのです。靈性は絕對です、それに對して立つものはないのです。知性と靈性とを分けると、知性は靈性に對して在るもののやうに感ぜられますが、それは知性的分別の上で云ふことなのです。是は言葉の使ひ方の工合でさう云ふことになるので、それが人間知性の限界なので、是非ありません。知性と靈性とをわけて話しするのは、二つを對峙させる意味ではないのです。知性と云ふものは、もと〳〵靈性なしには獨立出來ぬもの、靈性に裏付けられないと本當の働きをしないものなんです。

知性は分別です、對象の世界です、差別の世界・千差萬別の世界そのものです。知性の在るところには必ず對立がある、二元多元がある、自分と自分に向つて立つものとがある。個己の世界は自己他己の世界を意味する、單なる一なるものはない、必ず多である。差別があり自他があり、多がある世界も、ただそれだけでなくて、その裏にこれを包んで居る一があるに極つて居るが、吾等の感性は此窮極の一を見ることをしないで、自他と多と差別の世界に釘付けられてしまふ。それで自利とか利己とか云ふものが唱へ出されるやうになる。誤つた獨りよがりの個人主義及び行過ぎの國家主義はこのやうなところから出て參ります。弱肉强食とか、權力政治（マハトポリテイク）とか、鬪爭第一とか云ふことも亦ここからの産物であります。知性的分別面の偏重せられるところでは、どうしてもこのやうなことにならざるを得ないのであります。

それ故、知性、又は理性と云つてもよいが、それは、靈性に依つて始めてその働きを全うするものであります。靈性は統一の原理であり、大智大悲圓融無碍の場處であります。知性が統一面を持つて居るのは、靈性の本質を反映したものであるからです。ただそれが反映であるだけに、分別面のみが强調せられて、その害毒のみが流布せられるのです。このわけで、知性は時によると本家の靈性に向つてさへ謀叛を企てんとする、即ち靈性はないもの、いらぬものだと云つて、知性は自分の親元を否定せんとするのです。併しこのやうな喧嘩をするのは知性の近視から起るもので、喧嘩をしかけられる靈性の方では喧嘩を認めないと云つてもよいのです。それは喧嘩にならぬからです。喧嘩には相手が要る、知性は分別を本質とするので、いつでも相手をこしらへる、靈性は分別の對象でないから、けしかけられる喧嘩も何もないことになります。知性は分別の影法師と相撲を取つて居ることになります。知性が自らの限界を認覺するときが、獨り相撲に疲れ、喧嘩に負けて、靈性の前に無條件降伏を申し入れるときです。靈性の方では始めから何らの手出しも抵抗も相手も持つて居ないのであるから、降伏を申し入れて來ても、電光影裡に春風を斬るで、姿も影も留めて居ないことになるのであります。併し知性が獨り相撲をやつて自分の力の限界を認覺すると云ふことが、もと〳〵靈性の仕業なのです。知性の根源にある靈性――これは元よりあるのですが、知性は自分の分別性の故に、中〻それに氣がつかぬ、どうしてもその力を盡くさなければならぬ。盡くしてから到頭兜を脫ぐとき、今までの大騷ぎは元來自ら求めたものであると云ふことに氣がつく。この氣のつくときが卽ち靈性の自然の顯現である。これを靈性的自覺とも云ひ、又知性が自らの根源にかへるとき、還鄕曲を奏でるときとも云ふ。知性はかくして靈性の根源に徹するのである、宗教生活はこれから始まるのであります。

ここに人間の價値があるので、これを十分に握つて居る人が、十分に人間として生きて居る人なのです。併しこの

價値と云ふものが、まだ確かに自らの手に握られて居ないまでも、斯うすれば握られ得るものだと云ふ、その方向の見透しがつけば、十分でなくても、それで人間としての生甲斐があると思ふ。方向が附けられると云ふのはどのやうな意味になるのかと云ふと、それは信仰です。「卽發心時、便成正覺」もつまりは信仰の確立と云ふことです。信仰にざつと二通りを分けます。一つは無對象の絶對信と云つてよからうと思ひます、今一つは對象的です。手近く申しますと、眞宗の信仰にもこの二つがあります。眞宗におきましても本當の眞宗の信仰を體得したものは、私は少いと思ひます。極樂に、「本當に」と申すと變に聞えますが、まあさう云つておきますが、本當に往生したものは少いと思ひます。往き易いが、入り難いのです。易行道と聞かされて、成程と一寸感じますが中〻實際はさうでない、言葉では幾ら易行道でも、實際に入つた人は、極樂往生した人は、甚だ少いと思ひます。多くの人〻はその少い人〻に導かれて行くことの出來る人〻です、少い人〻の跡について行くのです。此の人を信じて居さへすれば、その道へ行けると云ふのです、對人の信であります。大手を振つて極樂の正門へ乘り込むと云ふよりは、先達の衣の裾につながつて、ひつぱられて行くのです。眞宗ではこの先達中の大先達を親鸞聖人と申します。大先達の親鸞聖人は本當に極樂の木戸御免の人で、阿彌陀樣の本當の信仰に體達した人だと思ひますが、眞宗の信徒の大多數は、親鸞聖人を信じて行けば、行ける所へ行くことが出來ると信じて居るのです。親鸞聖人は「私は法然上人の行かれる所はどこへ行つてもい、法然上人の云はれたことは間違ひない」と云うて、上人信仰一途のやうに見える。が、聖人のこの信仰は自分の絶對信を反映したものであつて、一般眞宗信徒の親鸞聖人信仰とは本質上異なるところがあると思ひます。固より對象信もその根源に絶對信を見て居るのであるが、一般信徒は根源底なるものを十分に本當に眞と見ては居ないのです。何れも同行ではある、同じ途を行くと云ふ點では同行です。併し實際は聖人の後を逐ふのです。聖人には他を導く意

志も意識もなかつたでせうが、何れも聖人の足跡をつけて行く同行です。同行の信仰は阿彌陀への直接信でなくて、寧ろ聖人を通して聖人を媒介しての間接信であります。同行は彌陀を向ふに見て、さうして聖人の後へ附くのです。親鸞聖人が法然上人に對して持たれた信仰は絶對信であつた。それ故、上人の行かれる所は、地獄でも、極樂でも、娑婆でも、どこへでも構はぬと云ふのである。親鸞聖人は自分と法然上人とを貫いて動いて居るところのものに、信仰の場處を据ゑて居るのです。これが聖人の靈性的自覺です、絶對信仰と云ふものです。眞宗の多くの同行の人々のやうに大先達の後をつけて極樂道を歩み行くと云ふのとは、違ふところがあるのです。同行達の信は間接信又は對象信を通して絶對信を行くのですが、聖人のは絶對信そのものの上に立つて對人又は對象信を說くのです。併し對象信にしても、その信仰を裏付けて居るものはやはり結局は自分等が何れも持つて居るところの絶對信の反映ですから、所謂根機相應に宗教生活をするわけです。これが信仰の二通りあると云ふ次第です。絶對信を、自分の使ふ言葉で申しますと、靈性的自覺と云ふのです。さうしてこの靈性に「日本的」を附加して「日本的靈性」と云ふことを申すこともあります。

「日本的」靈性といふと、何か「日本主義」的な、或は「日本精神」的なものであるやうに考へられますかも知りませぬが、さうではなくして、此の「日本的」と云ふのには政治的又は國家主義的な意味は含まれて居ないのです。此に云ふ「日本的」の裏には「世界的」と云ふことがあるのです。日本的靈性の奥には世界的靈性と云ふものを包んで居るのです。元來靈性には世界的も日本的もないのだが、それが日本民族の間に、日本人の心理の裡に動き出ると、何かそこに特徴を持つたものが現象してくるのです。それを「日本的」と云ふのです、靈性の民族的或は地方心理的に特殊化したものとの義であります。靈性は日本人でなければ持てぬと云ふやうな意味でなくして、日本人が世界民

族の一人として、世界的に普遍なるものを、日本心理的に反映したと、斯う云ふやうに、日本的靈性を見るのです。それ故、本當に日本的靈性に徹すれば、靈性そのものに體達することになるのです。世界の各民族は民族獨自の心態を通してそれ〴〵に靈性に接觸してくるのです。「日本的」と云ふと、近頃は甚だ面白くない聯想がついて來るのです、それは國家主義的・歷史的・政治的祖國第一主義などと云ふものである。これらには何れも「世界的」なるものを缺いて居るのです、卽ち靈性的なるものを缺いて居るのです。それでは日本的靈性にはならないのであります。ここの區別をはつきり飮み込んでおきたいと思ひます。

日本的靈性は日本的に靈性に徹するの義であるから、重點は靈性におかれるべきであります。日本的は偶然性をもつたもので、この偶然性の故に——卽ち地方性の故に、普遍の靈性を昧ますことがあつてはならぬのです。靈性には、偶然性も必然性も、地方性も世界性も、何もないものです。すべてこのやうな對峙性の裏にあるものです。それを超えてゐるものです。對象と云ひ現象と云ふものを、据ゑておくところであります。このところに徹するとき、靈性的自覺なるものがあるのです。この自覺が、歷史的に、日本と云ふ地方、日本人と云ふ民族の間に擡頭したのが、鎌倉時代なのであります。それで鎌倉時代を日本的靈性的自覺の時代と云ふのです。これは拙著『日本的靈性』(本卷所收)の中に少しく述べておきました。この日本的靈性的自覺は、一方では法然上人・親鸞聖人(一個の人格と見る)を通して淨土系思想として現象し、又他の一方では禪的感覺として日本人生活の中に融け込んだのであります。

今度の講演では日本的靈性的自覺を今後の日本歷史の上にどう現象して行くかと云ふことにつき、極めて大づかみの愚見を申し上げたいと思ふのです。日本の靈性化につきて申し上げたいと思ふのです。

私は戰爭中に『日本的靈性』を書き、戰爭直後に『靈性的日本の建設』(本全集第九巻所收)を書きました。後者は前者の續篇のやうなものでありますが、敗戰と無條件降伏と云ふことで、私の考へは直ちに新日本の建設を如何にすべきかと云ふことに向けられました。さうしてそれが靈性的でなくてはならぬと云ふことは論を俟たないので、『靈性的日本の建設』は書かれたものです。その中には新日本の建設についての具體的・實際的方策は述べてありませぬ。主として日本的靈性的なるものと神道との區別を取り扱つて居ます。それは何故かと申しますと、日本的靈性的など云ふと、その「日本的」が歴史的・國家主義的に解せられがちで、直ちに神道を想ひ出さしめる恐れがあるのです。これは極力避けなくてはならぬのです。自分は、神道は成程「日本的」ではあるが、それには靈性的なるものはないと考へて居るのであります。神道は靈化せられなくてはならないのです。それをするには神道の性格を十分に檢討しなくてはなりませぬ、又靈性的なるものは何を意味するかにつきても、明瞭な了解を持つて居なくてはなりませぬ。これは何れも『日本的靈性』中に說いてありますが、なほ足りないところもあるのです。それで『靈性的日本の建設』中にも亦此問題にふれて居ります。今度の講演でも大體此書物の意を述べて見たいと思ひます。知性の何たるかにつけても亦重ねて逃べます。吾等の日常生活は知性の生活であるので、吾等はこれを此上ないものと思ひ込んで、この外を知らないのです、又知らうともしないのです。特に近世科學の發達につれて此傾向が益〻顯著になつて參ります。吾等は益〻靈性から遠ざからんとするのです。それで知性につきて又申し上げることに致します。

知性の性格を檢討すると、知性には自由がないのです。知性は必然の上に立つので自由はそこにありません。自然界の物理的必然性と知性の論理的必然性とは相異するやうですが、自由がないと云ふ點では同一であります。自由は政治上などにも唱へられるが、本當の根源は靈性にあるのです。政治上の自由、經濟上の自由、思想の自由など云ふ

各種の自由は、何れもそれ自體にあるのでなくて、靈性の根源的自由から流れ出るものです。眞正の意味での自由は、それ故に、政治など云ふものにはないのです。それらは相對性のもので絕對ではありません。知性も自ら（みづか）は自由だと考へるかも知れないが、物理的因果の法則と同様に、知性には論理の方式があつて、それを乘り越すわけに行かない、自由と思ふのは不知のせいです。知性のもつ自由と云ふのは、知性の到らぬところから出て來る感じで、知性そのものには自由はありません。それを自由と思ふのは、知性が自ら（みづか）の限界を知らぬからです。自由はその知らないところ、限界を越えたところから、知性の中へ這入りこんでくるのです、つまり知性の錯覺です。知性の自由は相對性のものです。それを自由だと云ふと、何だか所謂自由自在で絕對性をもつたもののやうに思ひ誤るのです。知性は靈性に裏付けられて始めて自由になるものです。靈性のないところには、眞正の見解、即ち眞正の自由はありません。

知性は分別です。分別はいつも對象的である。對象的といふことは相互限定の義です。限定には自由のあるはずがない。自由は自ら（みづか）に由るので、他に由つてはいけない。分別・相對・對抗・互制などと云ふ一聯の語彙には、「自ら（みづか）に由る」の義は含まれて居ません。相互限定では自主自由の姿ではありません。「天上天下唯我獨尊」は知性的分別から出能ふところのものではありません。これは絕對言で、神が「光あれ」と云つたと同様に絕對命令性をもつて居る。

兎に角、知性の世界には自由がない、併し知性は自由を要請して已まぬ。即ち知性は自ら（みづか）の限界性を否定せんとする。それは實は知性そのものから出るものでなくて、知性以上のものが知性を動かすので、知性は無意識に他己に向はんとするのであります。政治上にも吾等は自由を要求して已まぬと云ふのは、吾等の政治生活にも亦政治の限界を突破せんとする知性の努力があるからです。知性の此努力は知性の自殺です。自殺しなければ自己の限界線から飛び

出ることが出來ないのです。「アダムに死してキリストに生きる」と云つたり、「捨ててこそ浮む瀬もあれ」と云つたりするのは皆此間の消息を傳へるものであります。死ぬることによりて生きるは、言葉を換へれば、否定卽肯定に外ならぬ。此處で人間は知性の世界から靈性生活に入ることになるのです。

靈性生活卽ち宗教生活の領域に這入らぬと、自由は獲られないのです。自由とは信仰です。知性の分齊では知るこ と以上には出られません。知るは分別です、分別が知性です。信は無分別で、超知です、それ故、自主で自由です。信には對象的限界性がない。信は絶對知であるから、能知と所知、能信と所信との分別を容れない。信は絶對そのものです。それ故、信に生きる人は自主自由の人です、臨濟などの云ふ「無依の道人」です、「無位の眞人」です、又「目前孤明歷歷の人」です。淨土系思想の語彙によれば他力で信心獲得の人です。自力は分別を宗として居るので、それに住する限り、自由は得られない。煩惱妄想とかはからひを頼むとか云ふことは分別的知性の義に外ならない。はからひの限界性を突破することによりて他力の生涯を認覺することが出來るのです。靈性的自覺と云ふも他力の信と云ふも同じことです。キリスト教の人なら、神の恩寵を受けなければ信が得られぬ、自由はわが物とならぬと云ふでせう。

淨土系の人は——これは淨土系に限らぬ、すべて大乘佛教の人は——煩惱卽菩提とか、又は煩惱を捨てずに入涅槃すると云ふが、これは知性をその限界内に止めておいて、さう云ふのではありません。知性が知性に止まつて居る限り、このやうな自由は得られない。自力が一見他力の生涯、絶對信の境地に飛びこんでからでないと、煩惱卽菩提には決してならないのです。煩惱の畦卽ち知性の分別が打ち切れてから、始めて煩惱そのままで往生が可能になるのです。又知性の分別がそのままで靈性の無分別になるのです。往相廻向がそのままで還相廻向であると云つても、後者

の經驗なしには爾か云はれないのです。自他とか往還とか煩惱とか、菩提とか迷悟とか、偏正とか理事とか云ふやうなものの分別の限界を横超しないで居ては、知性がそのまま靈性だの、自力が卽他力だの、煩惱を捨てずして涅槃に入るなどとは、決して云はれないのであります。靈性的直覺の世界、圓融無碍の法界は、知性が自ら(みづか)の限界を認識して、懺悔道なり何なりを體驗してから、始めて價値のある言葉となるのであります、論理だけでは到不得であります。宗教は生活そのものなのであるから、實際に生活して見ない人には、食はぬ牡丹餅です。

靈性的直覺の世界が日本的に展開すると云ふときには、それは如何なる意味をもつか。靈性的自由の生活が日本的に現實化するとは如何なる義であるか。これは既にいくらか拙著『日本的靈性』中に述べたところでありますが、更にここで申し上げますと、それは日本歴史の中に折り込まれて來た神道なるものの性格を檢覈することから始まると云つてよいと思ひます。神道は日本の政治と餘りに強く聯結して來たので、その正體を抽出して赤裸にすることはむつかしいのです。併しながら何か思想的に靈性的に日本民族的心理態の構成分子を形成して居るものがあるかと尋ねると、それは神道だと云ふより外にないと思ひます。神道に思想があるか哲學があるか靈性的なものがあるかと問ひ詰められると、急に返答するわけに行かないのは事實であります。併しながら日本民族も人間的集團である限り、何かの世界觀及び人生觀を持つて居るべき筋合ひでせう。するとそれは神道の中に探し當てるより他の途はあるまい。固よりこの神道と云はれるものが如何なる形體のものであるかは亦頗る問題となるべきものですが、それは今穿鑿しないことにします。如何にも漠然としては居るが、「神道」と云へば何だか手答があつて、滿更(まんざら)「幽靈の正體見たり枯尾花」でないやうです。それで神道を取り調べて見て、そこから何か靈性的なものを引き出せるかどうか知らんと

云ふのです。

　神道が政治を離れて何もないと云ふやうに考へられて來たのは、實に明治維新の頃からのことです。それが最近十數年或は二十年三十年にも遡りませうか、その頃から軍閥のために好個のイデオロギイを供給することになつたのです。それは「御稜威」の思想です。陛下の御稜威とか、現御神の御稜威とか、國威を四方に宣布するとか云ふことなのです。ところで、此「御稜威」が甚だいけないのです。これが軍部の武斷専横の政治のためにイデオロギイを拵へ上げたものです。又行過ぎの國家主義の基本思想ともなつたものです。日本軍の敵人に加へた殘虐行爲などが此思想に負ふところがなかつたでせうか。「皇軍」とか「聖戰」とか云ふ思想を裏づけたものは何れも「神威」の不可犯性を信じての事です。御稜威は力と云ふこと、劍と云ふことです。さうしてその劍は殺人刀(せつにんたう)で、人を殺す刀です、人を活かす所の劍ではないのです。殺人刀が活人劍(くわつにんけん)にならぬと大悲は出ないのです。佛教では文殊菩薩も不動明王も劍を執つて居られるが、何れも殺人刀卽活人劍で、神道の劍のやうに殺すばかりではないのです。佛教の殺は大悲に包まれて居るので、殺は直ちに活になるのです。菩薩の(明王の)劍先からは殺氣が立たないで、慈悲の光が動きます。大慈大悲の力が加はつて來ないと殺人刀は決して活人劍にならないのです。さうしてこの殺人刀の方を矢鱈に振り廻すのが御稜威なのです。御稜威のどこを探しても大悲は出てきません。それは分別の象徴で、敵と味方とを分けます。それは怨親平等の靈性ではありません。

　序でに今少し劍のことを申します。神道で劍を祭つて居るのは熱田神宮が最も有名だと思ひます。原始民族の心理態では、劍の如きもの、棒の如きもの、鎗(玉矛)の如きもの、石そのものさへも、みな生殖器を象徴したものです。九州のどこやらの山頂に矛が立てられてあると云ふが、それも固より生殖器崇拜の名殘りに他なりません。將棊の駒

を祭るのもさうです。道祖神もさうです。蛇もそれに關係あります。日本の神代記には隨分露骨に出て居るところもあります。生殖器崇拜はどこの原始民族にもあつたことで別に珍らしいことはありませんが、日本では比較的長くその名殘りを留めたと云ふわけです。今日でもどこかの神社の祭禮ではまだ〳〵それを行なつて居ます。京都の太秦の牛祭なども適例でせう。石地藏の歴史も或はそれと聯關して居るかも知れません。石地藏などは佛教的に變形して來たものだらうと思ひます。但〻劍は神道の御稜威思想に取り上げられてその形を象るやうになつたのでせう。もとの意味が忘れられて、劍そのものについて別途の意味を讀み込んだものである。兎に角、劍は兇器である、殺氣に充ちて居る。日本人はそれを美化して工藝品にしたが、それでも劍は劍である、道具としては、殺す道具である、冷たさはあるが暖かさはない。神道には慈悲の暖かさはどこにもない。神道は玉を祭らないで劍と鏡とを祭る。

鏡は暫らくおいて、なぜ神道では玉を祭らないか。玉には、劍の光、切れ味はないが、潤ひがある、涙がある、宗教的である。涙のないところには宗教はない。阿彌陀さんはしよつちゆう泣いてゐられる。所が、神樣に泣いて居る神樣と云ふものはないですな。彼等は何故に泣かないのか、泣けないのか。草を薙ぐ劍はあるが、青人草の上に霑ふ涙の露は神道史のどこにも見えない。ここに神道の原始的嬰孩性がある。只力だけで――それも天地を動かすほどのものではない、僅かに草を薙ぎ蛇を斬る劍を揮ふだけのものでは、靈性の閃めきは、そこに見えないのです。子供は泣く、しかしそれは自分の意に滿たぬものがあつて泣くので、人のために泣くのではない。人のために泣くのは子供では出來ない。神道はまだ大人になつて居ないからだ。神道ではまだ自分の命を捨てて人を救ふことを知つて居ないのである。劍は政治的に力と最も能く聯結するのです、また刑罰の器具であります。靈性の世界では罰と云ふことはありませぬ。なぜかと云ふと、罰には對抗意識が勝つて居る。對抗は知性の分齊である、分別である。靈性にはそん

なものはない。佛は決して罰することをしない。もし罰のやうなものがあるとすれば、それは自業自得の罰で、佛から加へられたものではないのです。佛は無限の大悲ですべてを包む、割つたり切つたりはしないのです、善も惡も共に包んでしまひます。

神道はまだ原始的宗教として生殖器崇拜の痕跡を痛ましく多く殘して居ます。劍もその名殘りですが、まだ〳〵靈性化して居ないところが神道的行過ぎの國家主義及び軍閥主義となつたものです。これがキリスト教になると十字架ですが、これも劍と同じくその原始的宗教性の面影を宿すと云つてよいのです。が、十字架は劍と違つて原始性を殆んど留めて居ない。十字架は、犧牲の象徴、償罪の象徴、惱みの象徴となつて、愛の精神を示すことになつた。ここにキリスト教の靈性化を認むべきだと思ひます。神道の劍のやうに御稜威思想の聯想を呼びおこさないのです。十拳劍の如き、天沼矛の如き、天の御柱の如きものに執著して居る限り、神道の靈性化はまだ〳〵望まれないのです。

それから石根又は石柱の思想ですが、ここにもまた神道の原始性がある。石根を祭神とする御宮が何處かにあると思ひますが、これは劍よりもつと原始的に生殖器崇拜です。神道では、何時までも、それをそのままにしておくところに、神道が靈性的日本を建設する資格のなきことを、證據して居ます。日本國民全體が嬰孩性を脱し切れないのと同樣に、神道も亦その昔の俤を變へようとはしないのです。佛教の影響で石根は石地藏に變つたが、これに裏表のあることは研究者の熟知するところです。道祖神とか塞の神と云ふものの全國到るところに見られるのを見ると、神道は中々に靈性化せられないのです。

神道が靈性的日本に何か貢獻するところがあると云ふのは、上記のやうにその原始性を脱し得ないところに在るのでは、勿論ないのです、又その國家主義と結び付くところに在るのでもないのです。私が神道に採らんとするところ

は、神道が何時もその自主性を保持して行かうとする面であります。神道は、その思想において靈性的なところにおいて、極めて低調・淺薄・偏狹・固陋、取るに足るものはないのであるが、但〻いつもその主體性を失はぬのが結構であると思ひます。それでこの主體性を育て上げて靈性化の途を進ませたいのです。日本を靈性化することは、やがて神道を爾かすることです、又逆に云つてもよいのです。靈性化の過程は主として佛教との接觸から始まつて居ることは云ふまでもありません。それで日本的靈性の內容は佛教的の外ないのです。併し自分はこれを日本佛教と云はず、又神道佛教とも神佛習合とも云はないのです。日本民族の宗教的體驗として日本的靈性の顯現を說き、それから今時の敗戰後の事態に聯關して靈性的日本の建設、卽ち日本の靈性化を考へるのであります。吾等日本人は是から政治上の自由を獲得して民主的に集團生活をして行かうと云ふのであるが、只それだけでは極めて平凡です。日本人にも何か世界精神文化の上に寄與するものがあると信ずる吾等にとりては、日本の靈性化を提唱したいのです。靈性的日本を拵へ上げて、それから世界的に進出したいのです。

第二講　靈性と神道

靈性的日本の建設卽ち日本の靈性化を計らんとするのは神道の靈性化を行るのが當り前だと思はれるが、其神道なるものがまだ〳〵持てあましものなのであります。第一講で申し上げましたやうに、神道は知性――而かも甚だ劣等級の知性の領域を出ないので、これを靈性的直覺にまで引き上げることは容易なわざではありません。今日となつては到底出來ない相談かと思ひます。ただその取り柄は日本民族的心理態を主體とするところにあるのです。それで私は神道と云はずに、日本的靈性と云ふのであります。宗教的立場から見て、神道として特に取り上げられるものがないのです。靈性については既に度々申し上げたのでありますが、尙はつきりせぬところもあらんかと思ひまして、此に重ねてもう少し述べさせて頂きます。日本的靈性と云ふときは、「日本的」を輕く見て、鎌倉時代にそれが日本人に意識せられ、足利・德川時代を通じて今日も尙その主體性を失はずに居ると云ふやうに了解しておきたいのです。

そこで靈性でありますが、靈性の靈性たる所以はその自主的で自由自在のところに在るのです。これが知性と異なるところです。知性には本當の意味で自由はありません。知性は必ず對象的である。それ故、他に對する自で、絕對の自ではない。自由は絕對の自によりてのみ享有せられます。自の外に他を知らぬものが本當の自です。何もそれを限定するものがないのです。もし限定するものがあれば、それは自そのものです、自體と云ふことです、自らに在り、

自らに由ることとです、自が自に對するときです。これを無から有を生ずると申します。知性では有を對象とします。無のところには知性はありません。無は對象にならないのです。それが靈性であります。自主・自在・自由などの文字は靈性についてのみ云はれます。

本當の自由は靈性のみの享有であるから、靈性のみが亦創造性をもつわけです。無から有を生ずることは、知性の世界ではどうしても解されないのです。それが靈性の上では當さに然らざるべからずと云ふことになつて居るのです。新たなものが次から次へと出て行くのは、否、生れて行くのは、靈性の不思議です。これを佛教では法界緣起と申します。有から有の出るのは分別の世界の事です。今度の戰爭でドイツがフランスへ侵入して間もなく亡くなつたアンリイ・ベルグソンは御存じの大哲學者ですが、此人は「エラン・ヴィタール」と云ふことを申します。生生已まざる生命力の義です。吾等の世界は此力の展開だと云つて、ヴァイタリズムのために大いに氣勢を揚げたのです。併しこれはまだ靈性そのものには達して居ませぬ。靈性は「純粹持續」の今一次高いところ、或は深いところにあるものです。靈性は創造力だと云ふと、この「エラン・ヴィタール」を聯想させますが、これはまだ知性の分際だと云つてよろしいのです。靈性はどうしても無そのものです。「エラン・ヴィタール」もこの無のところに動くのです、この無から出るのです。これはまた他日、華嚴思想を述べる機會のあるとき申し上げたいと思ひます。

併し「エラン・ヴィタール」も神道で云ふ高御産巣日神又は神産巣日神よりも深い原理である。神道の生生觀は如葦牙以上に出ないのです。これは原始民族の思索力の限界を示すもので、神道がこれを看破し能はぬ限りにおいて、その嬰孩性を脫却せぬのであります。否定を經た嬰孩性なら誠に結構であるが、ただの素朴性以上に出ないでは何もなりません。神道の生命觀を云ふ人々は平田篤胤像に子を產め子を產めで能事了れりと思つて居るのです。此點でも

神道は如何にも低級な生物學的生生觀に止まると云はなくてはなりません。このやうな生生では靈性の域に進み入ることは決して望まれないのです。伊邪那岐命が伊邪那美命の死骸を見て黄泉からはふ〳〵の體で逃げて來たと云ふのは、如何にも見苦しい神話である。さうして「汝、日に千人を殺さば、吾、日に千五百人を生まん」と力むところ、これが日本民族の生生主義であると云ふ人々は、どんな氣でさう云ふことを述べ立てるのか、宗教を全く知らぬにも程があると云ふべきでせう。彼等は實にこのやうな人生觀の上で日本民族を次第に惡道に引き入れたのです。何故に伊邪那岐命は直ちに黄泉のどん底を突かんとはしなかつたか。何故に伊邪那美命と俱に死して俱に生きんとはしなかつたか、生滅を滅し已はつて復た生きることをしなかつたか、知性の全面を否定して、その限界から超出せんとはしなかつたか。彼の行動には生温（なまぬる）いところがある。知性、卽ち個己の生命の絆をたちきるだけの勇猛心を持ち合せなかつた彼は、何と云つても稚兒的原始民族の心理態の持主であつた。それを看破し得ない神道には靈性の光を見るわけには行きません。知性の分別境に彷徨して居る限り、靈性的直覺には到達出來ません。神道は、その生命觀だけでも、もつと洗錬せられぬと、道端（みちばた）に塞坐（さやります）黄泉戸大神（よみとのおほかみ）を祭ること以上には出られないのです。靈性的自覺と云ふところから見ると、ベルグソンの「エラン・ヴィタール」も第二義であるのに、ましてそれさへにも遙かに達し得ざるむすびの神を本尊とする神道では、新しき日本の建設には手出しの出來ぬのは勿論です。實際手出しなどせられては大變な事になるのです。

元來、『古事記』や『日本書紀』などの神代の卷から、日本的靈性又は宗教的體驗の原理を引き出さうと云ふのが、非合理の第一歩であると云つてもよいのです。なるほど、日本民族の宗教意識と云ふやうなものは、まづ歷史的に文獻的に調べるのが順序でせう。さうしてそれには記紀の二書を研究しなければならないでせう。併しながら記紀のや

うな文獻にありては、その編纂に當りて單純な素朴な動機で從事せられたとは思はれないのであるから、これを解釋するにも、その時代時代によりて、さま〴〵の變遷を見ることは勿論であります。殊に今までの日本の學者は、歴史的・政治的環境の壓迫によりて、又は自ら迎へてそれに隨順せんとして、必ずしも客觀的事實をそのままに認めず、又論理的・科學的檢覈をその上に加へなかつたのです。所謂時の權力と一般政治的趨勢に阿諛して、良心的研究をやらなかつたのです。それ故に、今日までに發表せられた神代の卷の研究などは全くの曲筆で出來て居ると云つてよいほどであります。一廉の學者と云はれる人でも、「どうしてこのやうなことを書くのか」と思はれるほど透徹しない議論をするのです。虚心坦懷に事實を見て論理の筋途を辿つて、往きつくべきところに著くことをしないで、まづ豫め何かの目論見を立て、それに到達するやう、物の見方、言葉の遣ひ方をするのです。如何にもをかしなことのやうですが、人間はみなそのやうな事をするものです。それが人間的なのだと云つてよいのでせう。知性は情意の要請によりて左へも右へも使はれるとも云ひます。知性にはそれ自身の絶對性を持ち得ないで、ぶら〳〵すると云ふ學者もあります。如何にも其通りのやうでもありますが、人間は又その知性をそのものとして獨立させることをも能くするのです。情意の要請を知性化せずに、直情徑行するのは、人間としても低級だと云ふことになります、動物的だとも考へられます。それも或る點では惡い事もないやうですが、人間としては情意を論理で裏付けることをやるのが尋常です。それ故、或る意味では知性に自主性なしとも云へるし、又知性は情意を自分の陣營に引き連れて來るとも云へます。何れにしても神代の卷は今までは科學的には公けに研鑽せられたことはなかつたのであります。それ故に、今更開き直つて、最近二十年間に公表せられた神代記研究の書物を批評するは、如何にも大人氣ないと考へられます。併し何かと知性の皮を被つて出て居る限り、それはいつでも又知性的に分析し檢討すべきであらうと信じます。

神道哲學者は或る動機で或るイデオロギイを建立するやうに要求せられて來たのです。德川時代まではそれほどでもなかつたやうですが、明治時代になつてから妙に天皇を神化（アポセオサイズ）し非人間化することが政治的に加速度に要求せられて來たのです。それが軍閥の勢力の加はつて來るに從つて天皇神化運動が拍車をかけて來たのです。何か一つの理念で組織體系を作り上げると、その體系の統一的行動の効績を極度に高めんがため、あらゆる手段を盡すのです。このやうな組織の出來上るときには、自由思想とか、獨立研究とか、客觀的に事實を見るとか云ふことは、禁物になります。日本の軍閥は、それで自分等の理念の遂行のため——その行動に統一性を極度に附與するため、日本民族の最古の文獻と思惟せられた『古事記』や『日本書紀』の中を探した、何か其中にそのやうな統一性を與へてくれるものがないか知らんと云ふのです。さうしてそこから天照皇大神なる偶像を拉し來つたのです。さうして天皇を現御神として天照皇大神の子孫にしてしまつたのです。天皇を神化しようとする思想は、日本に昔からあつたは、あつたのです。これも或る歴史的・政治的要請から馴致せられたものに相違ないのですが、とに角、そのやうなものがあつたのだから、それに便乘して此思想を彌が上に强調したのが軍閥です、而して又軍閥の頤使に甘んじた學者達です。それで彼等は天照皇大神をどう非人間化したか。

知性は二元的である。二元性が知性である。併しそれと同時に知性は一をも要求する。併し此一はまた二となり易い傾向をもつ。それはどのやうな意味かと云ふに、知性は二であつて、一を要求する、さうしてその一がまた二の中に吸ひ込まれてしまはんとするのです。それ故、一を要求しながらその一を二にして仕舞ふ。これは知性として本質上是非もないことなのです。が、兎に角、知性には一が要る、その一がどのやうな意味にとられるにしても。古代の日本民族もまたその幼稚な知性ながらに一を立てなくてはならなかつた。その一を天之御中主神と云つたのです。

これが天地初發の時にあつたと云ふ。彼は一ではあるが、「エラン・ヴィタール」にまで進んでは居ない、またそれまで進められ得るものでもない。彼は神でなくて天之御中主神と云ふ個己である。日本神代の巻にはただ神と云はれて居るものはなくて、何れも何の神、かの神と云つてある。個己の神はあるが、神とのみ稱へられて、それを人格化即ち神格化したものはない。ゴッドとかアラーとか天とか梵とか云ふものは日本にはない、神靈はある、神を自格にしたものはない。神代がその後種種に研究せられたけれども、いつも天之御中主神以上に出ないのです。民族の知性が次第に進んで行つても、佛に相當する神を創り出し得なかつたところに、神道がその原始性を擺脫せずに、何時までも記紀時代の嬰孩性を保持する所以を認識すべきでせう。神道はそのままの歷史性から拔け出ない限り、靈性的直覺の境地には突入不能なのであります。併し、兎に角、數字的一に對する要請は神道にあつたのです。

その次に高御產巢日神、その次に神產巢日神があると云ふのです。「次」の字がその意甚だ糢糊として居る。神道學者はそれを何と解釋するのか、私にはまだ分りませぬ。空間的に一つ二つと數へるものとすれば、三神同時存在となる。時間的にそれからこれと云ふやうにすれば、御中主神が初めにあつて、それから次の二神が出たと云ふことになる。時間的に繼起的に見ても、第一から第二、第二から第三と、その間に生產的關係があつたものと定めるわけには行かぬ。「獨り神成りまして」と云へば、二柱の產靈神は、一から他が生れ出たものでなくて、天地初發の時に、高天原において「成りませる」神である天之御中主神と同じ形式で自然存在を得たものでせう。して見ると三神同時倶在でもあり、また三神異時續出でもあるが、三者間の關係は『古事記』に見える限り、特に規定せられたものはないのです。「成りませる」は「生む」と區別せらるべきであると思ひますので、御中主神はただ中心に立つと云ふこと、產靈の兩神はその脇か前後に立つと云ふことより外に、天地の最初の三神間には、生生發展的なものはないと見

なくてはなりませぬ。

ここに分らぬのは産靈兩神の關係です。兩者の間に陰陽の差別がついて居ないので、それから何が生れて來るものか全く不明である。「次ぎに國稚く云〻」とあるが、それは、産靈兩神と何の交渉があるのだらうか。産靈の字義から考へて、「浮き脂の如き」稚つ國は、兩神の媒介によりてたゞよひ出たものと認めてもよいやうでもあります。併しそれは神道學者が各自の想像力を働かせて何とか自分で首肯し得るものを作り上げる素材になるだけでせう。産靈の兩神は世界創造又は國土生成と何等の關係なく、獨り成りませる神として、只在ると云ふだけのことでせう。「隱身」がまた問題になります。併しこのやうなことはもと〳〵科學的に色〻の事實がわかつて來ないといけないのです。唯、文字の上について、各自の想像で、何かの意圖で、何かを描き出しても、所詮無益のわざだと考へられます。神道家は「葦牙」を物〻しさうに解釋するやうですが、これも「天沼矛」や「天之御柱」などの如く、生殖器崇拜の面影を宿すものと見てよからう。

それは何れにしても、神道の知性は一を要求して、天之御中主神を獨り成ります神にしあげた、隱身は何を意味するにしても。それから二つを出した。二と一との關係は不明瞭でも、一から二になつた。それからまた獨り成ります隱身の神が別天神と神世とに分けられて四柱ある、これも其間の關係はわからぬ。何れも在るから在ると云ふものであらう。うひぢにの神とすひぢにの神は陰陽神である。併しこの兩神から次〻の陰陽雙神がまたどうして出たか、生んだものか、獨立に在つたものか、わからぬ。いざなぎの神といざなみの神に至りて始めて生物學的事實が述べられる、如何にも露骨に述べられるのであります。最初に生れた水蛭子（ひるこ）は不良の子としてどこかに流された。次から生れたのは何れも非情の國土であつた。それがすんで今度改めて幾多の神〻が生れ出されることになつたのです。いざな

みの神が死ぬると、いざなぎの神は一人で自らの身體の各部及び身に著けた衣裳から又々多くの神々を生成したのです。最後に目と鼻から三柱の神が生れ出て、その一人が天照大御神なのです。彼は高天原を主宰するやうにいざなぎの神より命ぜられます。神武天皇は天照大御神の命を受けて高天原から此日本の國に降りて來て、そこを統治する役目につけられるのであります。それで天皇の子孫は現御神だから、吾等「臣民」は天皇なる現御神の詔をかしこんで謹んで承はるべきだと云ふのが、天皇歸一論の論理なのであります。軍閥と神道哲學者とはこれで日本の帝國主義的理念を完成したと考へたのです。軍部組織の中心に或は最上部に天皇をおき、その命令として出るものは、何であつても、悉くこれに服することにする。さうしてその天皇の御稜威（或は俗世間的に云つて統帥權）の源泉が、國民の古典として崇めさせられて來た記紀中から出されなければならぬとすれば、天照大御神にこれを求むるより外ないのです。併しこれ以上に出ると、如何に盲信的又は迷信的又は狂信的な行過ぎ國家主義者でも、大分取り留めのないものになるのです。はやすさのをのみことと天照大御神との間には政治上の權力について何か爭ひがあつた如くに見えるが、二人の間に何か實物の交換があつて、それで妥協がついたらしいのです。二人とも子供の生み合ひがあるが、それは如何なる意味があるのかしらん。何でも神代には生殖作用が重要な話題になつて居るやうだが、それは天地の始めと云ふことで、旺んに生んで貰はなければならなかつたのであらうか。兎に角、高天原と葦原中國は天照大御神の權力下で統一されたらしいのです。軍閥及び國學者のイデオロギイ完成にはどうしても此處まで遡るべきであつたのでせう。これ以上は彼等にとりて利用價値がなかつたので切り捨てられてしまつた。ここに彼等の知的限界が見られ、兼ねて彼等の狡智と計畫的欺瞞の策とが看取せられるのです。神道に靈性的直覺性の貧困さがあることは、是等の事情に照らし合はせて、證明することが出來るのです。

神代の巻についてくど〳〵とかうも長たらしくお話し致しましたのは、先年和辻哲郎教授の物せられた『日本の臣道』(及び『アメリカの國民性』)と題した小册子の内容について不滿の點があるのを反駁したいと思つたからの事であります。所謂專門家の古神道學者達は、その專門と云ふところに或る意味の職業意識が働くので、「學問的に」多少無理と思はれるやうなふしをも、何とか知的に論理づけられるのであります。その人達の知性感情がもとになつて居るので、その感情の論理化の要求と云ふことがあるのです。それ故、彼等の論旨は其著述を讀まなくても始めからちやんと見拔くことも或程度まで可能なのであります。ところが、和辻教授の場合では國學が專門ではないのです。それでその人が神道(此書では「日本の臣道」となつて居る)について云ふところは、純粹な思索から出るものとして、餘り情意の命令に服しないで、虛心平意な判斷力の運用があるものと考へたいのであります。自分はその心持で『日本の臣道』を讀んだのですが、大いに失望しました。當時(昭和十九年七月)、自分は親しい二三の友達に對して、「和辻君は思つたよりも宗教を解しない人だ」と云つたことがあります。その後、色ゝの事情でこの小册子を忘れて居たが、今度日本の靈性化を說くに當つて、自ら注意が神道に向けられました。

和辻教授は尊皇の道に關する著述をやつて居られるところから見て、尊皇家だと信ぜられるのです。日本人は死生を超えた絶對の境に立ち入ることを知つて居るが、「この絶對の境地を我ゝの遠い祖先は尊皇の道において把捉して居つた」と、教授は云はれるのです。さうして「我ゝの祖先は絶對の境地を把捉しながら、しかしそれを絶對神として限定せず、また其教義をも作らなかつた」と續けて、更に左の如く述べて居ます。

「神代史に最初に擧げてあるのは、天御中主神とか國常立神とかである。しかし我ゝの祖先はそれを絶對神或

は最大の神などとして祀らなかつた。最も貴い神として天照大御神を祀つた。この大御神が國土創造の神々よりも、またそれ以前のよりも大切なのだ。ここに〔日本神道が〕世界宗教と明白に違ふ點がある。我々の祖先は究極のもの、絶對的のものを特殊の形に限定しないで、不定のままに、無限定のままに留めて居た。さうしてこの無限定の絶對者が限定された形におのれを現じてくる道を捉へた。その道は多くの神となつて現はれるが、いかに多くても互に衝突しない。さうして最大の神、天照大御神に歸一する。かくて天照大御神は究極の神ではなくて途中の神であるが、其故に反つて絶對的なものを、排他的にでなく、卽ち眞に絶對的に表現する。此點が天皇の現御神にまします所以と密接に聯關する。天皇は天つ日嗣にましますが故に、卽ち天照大御神の神聖性を擔ひ給ふが故に、現御神にまします。……この立場は絶對者を國家に具現せしめる點において、所謂世界宗教よりも一段高い立場に立つ。從つてどんな宗教をも寛容に取り入れ、これを御稜威の輝きたらしめることが出來る。云々。」（大要。但し、傍點は原著者によるもの）

和辻教授の此所述は、今日云ふ行過ぎ國家主義のイデオロギイである。それは兎に角として、同教授の云ふ絶對神の正體がはつきりとわからぬが、それは天御中主神か國常立尊で表現せられ得るやうらしいのです。併しこれらの神々は第二義にも第三義にも墮ちて居る。此點では何れも「途中の神」であつて決して「究極の神」でないのです。それ故、天之御中主神等も亦天照大御神と同格の神と云つてよい。特に天照大御神を擇び出してこれを「現御神」の天皇と聯關させるところに、『日本の臣道』の著者の政治的意圖が看取せられるのです。彼は日本國家を以て絶對神からの「途中の神」によりて經營せられるものとして居ります。さうして此「途中の神」の方が絶對神よりも具體的で、世界宗教と云はれるキリスト教や佛教などよりも、「排他的でなく」、又「一段高い立場」に立つものと考へて居

ります。それから此「途中の神」の生物學的後裔たる現御神は、「途中の神」と同じく絶對者的神聖性をもつものであるから、彼を尊崇することは、やがて「途中の神」を尊崇すること、又随つて絶對神への繋がりを認覺するものとして居るのです。

和辻教授の云ふ絶對神は何であるにしても、此「絶對神」と「途中神」の關係が分明でない。たとへば天御中主神と天照大御神との關係は、『古事記』などを見る限り、記述の順序として次から次へと云ふだけのことである。さうして神〻の生れ方など云ふものは、生物學的でもないので、其間に姻戚關係があつても、それは必ずしも宗教的靈性的であり得ないのです。親が靈性的に歸依・尊崇に値するからと云つて、其子が亦しかく値することはないわけです。親たる絶對神の神聖性は、生物學的子孫がその生物學的關係の故に親の神聖性を享有して居て、歸依に値すると云ふ論理にはならぬのです。もし此場合、何かで尊崇又は歸依が要求せられるとすれば、それは宗教性の故ではなくて、政治的意味を持つものに外ならぬのです。「絶對神」は、その絶對の故に「途中」に止まることはしないのです。これを途中に止めて、その途中のものを、生物學的關係の故に、絶對神視して、それに神聖性を附與すると云ふのは、支離滅裂の論理です。「絶對的のものを特殊の形に限定しないで」と、和辻教授は云ふが、絶對性と一般性とを混同してはならぬ。絶對には「特殊」も「不定」も「無限定」も何もあり得べきではないのです。天御中主神などは天地の始めに在つたと云ふので、「絶對神」又は「最大神」のやうに思はれるかも知れないが、ベルグソンの「エラン・ヴィタール」にまでさへも到り得ないものなのです。まして「絶對神」と適當に呼ばるべきものからは大なる隔りを持つたものです。それが「途中神」になり得べきわけはないのです。果して然りとせば、日本國内の自由の人〻は天照大御神に對してさへも何等歸依すべきものを持ち得ないのです。天皇は「天つ日嗣（あまつひつぎ）」の現御神であつても、是亦彼等の歸

依の對象となり得ないのです。一國の元首としては固より相應の禮儀は果すべきは勿論であるが、それ以外の事は意味を示さないのです。「天つ日嗣」など云ふ言葉は何の義理をも持ち得ないのです。

『日本の臣道』に又云ふ、

「人がその最も深い根據たる絶對者に關はる道は、ただ人倫的なるもの、特に國家を通じてのみ、眞に具體的に實現せられる。所謂る世界宗教が個人の立場から直接に絶對者に行き得るかの如くに說いて居るのは、單なる見せかけに過ぎない。それらは實は國家の代用物として僧伽とか教會とかの如き人倫的組織を用ゐて居るのである。しかもその代用物を權威づける爲に國家の神聖性を抹殺しようとして居る。」

和辻教授は宗教と倫理とを一に見て、倫理が宗教であると云ふ。さうしてそれは國家を通じて具體化する。國家とは絶對神の途中神である天つ日嗣其のものに外ならぬ。人間は個人としては、卽ち教授の考へによれば、日本と云ふ國家の「一臣民」としては、直接に天照大御神、寧ろ天之御中主神と云ふ絶對神に行きつき得ない。それで國家である天つ日嗣に歸依すれば、人間の能事了畢と云ふことになるのです。國家至上主義が卽ち宗教で、その宗教と云ふのは世界宗教が國家の神聖性を抹殺するのに反して、天つ日嗣の大君である現御神の尊崇が卽ちそれでなくてはならぬと云ふのです。國家は絶對神そのものではないが、「途中神」である天つ日嗣の現御神の天皇その人である。それ故「絶對の境地に入ること」――それは、和辻教授に從へば、卽ち絶對神と合一することらしいが――それの完遂は「大君へ仕へまつると云ふこと」と「渾然として一つになる」ことに外ならぬと云ふのである。「私を滅して大君に仕へまつること」――それが「日本の臣道」で、日本人の宗教でなければならぬと云ふのが、同教授の主張らしいのです。それは單に日本の歴史が今までさうであつたと云ふことに止まらず、將來もしかあるべきだと云ふらしいので

す。これが日本の誇りである――絶對神・途中神・天津日嗣・天皇たる大君と青人草たる臣、この兩者の關係が、日本人生活の全面に涉りて徹底的に把握せらるべき「主從の道」が、日本にあると云ふことは日本の誇りだと云ふのです。さうしてこれでこれからの世界歷史を書くべきだと云つて、『日本の臣道』は左の如き結語をもつて居ます。

「これは我々の祖先が千數百年前に既に明白に把握して居ました臣道であります。その後、主從關係の上に立つ武士の道として、さまざまの試練を經てまゐりましたのちに、再び世界史的な大きい舞臺に於て千古不磨の美しい結晶を形作らうとして居るのであります。この結晶の偉大なことは、エヂプトのピラミッドなどの比ではありません。これは世界史を前と後とに分つ巨大なモニュメントであります。」（傍點は本書の筆者による）

神道に內在する矛盾、これは神道自身の覺知しないところであるが、これを見ると、知性だけでは捌きのつかぬもののあることが納得せられるのです。『日本の臣道』の中に含まれて居る矛盾の如きを見ると、知性は何としても靈性的直覺の領域に踏みこまぬと、知性自體の力をも十分に發揮し得ないのです。神道はこれを證據立てるに好き例として用ゐられる。神道は宗教でなくて一種の倫理說にすぎないのです、國家至上主義に立脚した一つの「道」を說くものです。それにも拘はらず、自らは宗教のつもりでゐるのです、否、宗教以上のもの――もしそのやうなものがあるとするなら、それだと考へて居るのです。例へば『日本の臣道』の著者の如きは、所謂「世界宗教」なるもの――キリスト教と佛教とを向ふにまはして、神道を「一段高い立場に立つ」ものとするのです。さうしてそれ故に、神道には「排他性」はないと云ふのです。日本の國家を天津日嗣で統治せられる神聖な國柄として、これを中心において、それで世界史を前後に分たんとする思想は事實の上において排他的とならなければならぬのです。それは今度の戰爭で十分に證明せられます。それでも「日本の臣道」を說く人は、「臣道」に排他性はないと云ふのです。それから

の云ふやうに、「超宗教的」だとでも云ふ心持ではないでせうか。倫理は宗教ではない、また固より超宗教ではありませぬ。倫理や政治から何と云つても宗教は出ない。知性の分限に居る間は宗教を說くわけに行かぬ。それを考へないで、知性から宗教を出さんとしたり、知性で宗教を超えんとしたりすると、知性は自殺するより外ないのです。知性の自殺と云ふのは、論理的にはどうしても救ふことの出來ない支離滅裂の狀態に陷ることです。

神道哲學者及びそれに類似した思想家及びそれらを政治的にファショ的に利用せんとする人〻は、靈性的直覺の世界觀と云ふものを持ち得ないのです。彼等は知性の世界に住して居て、それが最後の世界だと臆測するのです。それでも何となく不安を感ずるものがあるのです。さうして此不安の故に、知性の本質を曲げて此不安を乘り切らんとするのです。たとへば、絕對神とか、途中神とか、天皇中心論とか、國家至上主義とか云ふものを考へ出すのです。（此「國家」とは自分の所屬の國家を絕對視して、これで他の諸國家を威壓せんとする志向をもつものである。それから「八紘一宇」が出る、御稜威光被思想が出るのである。）この絕對神など云ふ思想は知性から出て來ないところのものです。知性は分別です。分別では二を超ゆることが不能です。併し知性は一を要求する、絕對一を要求する。この要求は超知性のところから流れ出るのです。知性の要求と見えるのは、其實、靈性的直覺の要求であります。それで此要求に具體的に實存的に覿面しない限り、知性は此要求に對して滿足な、自分で十分に徹底して安心の出來る應答が出來ないのです。

絕對神と云ふやうなものが、何か絕對に「途中」から獨立して居て、無限定で、「特殊の形に限定せられないで、不定のままに無限定」であると云ふ考へ方は、明かに知性の上での推斷です、さうして却つてその混亂を暴露して居

るものです。この推斷では、絶對は却つて相對に相對するものとなる、卽ち絶對は絶對でなくて、相對となるのです。「無限定のもの」が「特殊の形」を取ると云ふのは、無限と有限とを對峙させることで、無限は無限でなくなつてしまふ。無限が有限になるとか、有限が無限に通ずるとか云ふ考へは、何れも二元的・對象的考へ方で、人間意識の窮極的經驗事實と融和しないのです。無限と有限、有限と無限、又は絶對と相對(「途中」)、相對(「途中」)と絶對と云ふ鹽梅に並べて行くと、切りがなくなるのです。卽ち無窮の過を犯すことです。それで神道では天之御中主神ならそれに止めておいて、それから一種異樣な神代系譜なるものを作り上げて、その中から天照大御神を引き拔いて、彼を「途中神」に仕立て、それから「天つ日嗣」を次から次へと時間的に引き出し、何れもを「途中神」にするのです。神道にはまだ「ただの神」なるものが考へられて居ない、何々の神と限定せられた神々だけがあるのです。それで「ただの神」の具體化としての現御神が考へ出されない。已むを得ず系譜的に何の神から何の神へと時間的に移り行く、卽ち途中神が出來上るのです。日本の神は誰もかも「途中」にさ迷ふ存在で、何れの方向にも窮極的ではないのです。神道家はこれが日本人の具體的な物の考へ方で、日本的特徴だと云つて、何か誇るべきもののやうに見立てる。このやうな具體性や途中性と云ふものは、しかしながら原始的で素朴なところが取り柄で、それ以上には宗教的立場から見て、何等の價値もない、從つて成人した人間にとりては何等の行爲的規準となるものではないのです。是等の具體的「途中神」は何れも個個に獨立した存在で、各「途中神」との間に何等の聯關をもち得ない。「天津日嗣」など云つて何か嗣がれて行くものがあるかの如く見えるが、其實は數珠の緒が切れたやうに、一一の個珠は個としてのみ在るのです、否、緒が切れては個としてさへも在り得ないのです。三つの珠の個たる所以は緒なるものの上に繋がれて居るからです。時間的に系譜的に繫がれて居ると考へられた「途中神」の間には、事實上、嗣がれてゐるもの

がないのです。嗣ぐもの卽ち「ただの神」の考へられて居ないところでは、「日嗣」と云ふ名はあるが、嗣がれて行くものはない、「ただの神」と云ふ場所を持たない。日本的系譜の上に据ゑられた何某の神〻は——天照大御神も、天之御中主神も、代代の「天津日嗣」としての現御神も、悉く——否定の憂目を見なくてはならぬのです。まして其「神聖性」なるものなどは、跡もなく消えて行くのです。時間的なるものは亦空間的でなければならぬのです。これがない時間は考へられぬ、異時繼起は直ちに同時頓起でなくてはならぬのです。「ただの神」は空間性を持つたものであるから、これによりてその場所が與へられて始めて所謂系譜的「途中神」達は各〻その所に据わり得るのです。神道家には靈性的直覺の世界がないので、系譜的に並べてさへおけば、その間に「日嗣」と云ふ聯關が自ら出來上つて神聖性が其中に宿るものと誤認するやうにならざるを得ないのであります。知性から靈性を、政治や倫理から宗教を、引き出すわけには絕對いかないのです。

神道家が現御神の神聖性を「途中の神」と云はれる天照大御神に遡りて求めんとするのは、政治的イデオロギイに支配された結果に外ならぬのです。ここに無理があるのです。この無理は今度の敗戰で事實上に慘めに證據せられるが、論理の上では、まだ中〻に承知せぬ向も多からんかと察して居ります。つまり靈性的直覺で「ただの神」——何とも名のつけられぬ神、天照大御神とも天之御中主神とも國常立命とも高御產靈神とも天忍穗耳命(あめのおしほみみのみこと)とも名づけられぬ神——これを認覺しなくてはならぬ。これがないので、歪められた政治的要求が、這入つて來てはならぬ神籬の關所を破つたわけです。ただ「途中の神」だけの話でないのです、彼等の脚の下に踏みにじられて居る靑人草も亦大いに彼等と同性同格の存在で、神聖性においても何等缺けたところのない存在であると云ふこと、それ故に「天津日嗣」なるものを特定して、彼にのみ神聖性を擔はせる理由のないこと、卽ち「究極のもの絕對的のものを特殊の形に限定」

するとかしないとか云ふ問題などは全く無意味であると云ふこと――このやうな事柄も亦政治的要求のために歪曲せられた論理で、一般人には尤もらしく説き示されて來たのです。靈性的直覺の缺けたところでは、分別的・對象的論理もまたその正鵠を失することになります。

靈性的直覺と汎神論的神祕主義とを混同してはならぬのですが、「ただの神」の何たるかは靈性的直覺によりてのみ領得せられるのであるが、この領得によりて始めて華嚴哲學の法界觀が成り立ち、それによりて新たな國家的・集團的生活の原則が据ゑられるのです。一般の神道家は此處に云ふ「ただの神」なるものを特定の神々の性格から抽出した一般概念のやうに考へて居るでせうが、それは今までも屢々述べたやうに、知性分別の世界だけに居ての話なのです。「ただの神」は知性的に把握せられないもので、又從つて抽象的でも架空的でもありません、又特殊の形に限定せられて具體化し、「途中神化」するものでもありません。自分の云ふ「ただの神」ほど具體性をもつたものはないのです。この具體性の故で、知性的考へ方の外知らない人々の云ふ具體的・個別的事象も、亦その具體性を持ち得るわけなのです。感性や知性の對象となるものを具體的特殊だと考へるのは、却つて抽象の結果なのです。靈性的直覺の世界ほど、その語の眞實義において、具體性を持つた世界はないのです。感性的直覺の世界も、それで成立するのです。これは知性分別の世界に居る限り、どうしてもわからないのです。

靈性的直覺の世界は、空間が時間を切り時間が空間を貫くところから開けて行くものであります。知性は此ところを認覺することが出來ません、空間と時間とを二つに分けて見ないと承知が出來ないのです。數學や物理學の方面ではこのやうな事が何か一つの方式（フォルミュラ）で表象せられることがあるかも知りませぬが、私は其方の知識を持ちませぬ。が、それは何れにしても靈性的直覺はそれを單なる物理的力の働きの上に認覺するのでなくて、人間行爲の上、歴史的事

象の上にこれを體得するところから始まるのです。數學や物理學は、それを力の上に現はれたところから、卽ち外からそれを認めんとする故、それはフォルミュラにしかなりませぬ。靈性的直覺ではそれを外に現はれた跡から見ないで、云はば「エラン・ヴィタール」の動きを動くままのところに捉へるのです。或る人はそれを觀念的だとか主觀的だとか申すでもありませうが、直覺の當體には、主觀も客觀も、觀念論も唯物論もないのです。ここを深く省察しないと、知性的分別又は倫理的價値觀などから靈性的なるものを引き出さんとすることになるのです。其結果は既述の如く神道哲學の支離滅裂性を暴露するにすぎなくなります。靈性的直覺は分別を無視したり價値を蹂躪したりするものではありませぬ。併しながら顚倒したものは眞直に矯（なほ）したいと努めます。神道學者の中には、「世界は人間にせよ自然にせよその個別的具體性を發見する數(?)に比例して、それを深化する程度に應じて、其內容を豐富化し深化する」（淺野明光著『神道思想』頁一四一）と云ふものがあるが、この個別的具體性なるものの本質に眞實に徹して居ないので、ただ感性的に知性的に妄分別の山を築き上げんとするのです。彼等が天照大御神を根源的として「日本の臣道」をそれから導き出し、日本の「臣民」をして「御神裔」に歸一せしめんとするのは、一面神道の宗教性を省みてゐるやうである。が、それが靈性的直覺と何等の交涉を持たぬので、天皇の神性を證據だてようとすればするほど、彼等の分別性は怪奇を極むるのである。政治的動機の甚だ不純なるものが、その下に潛んで居る事實を隱屛せんとして益々露出せしめるのであります。隱すより顯はれるはなしとも申します。不純なものは中々に蔽ひ盡くされぬものです。つまり分別的知性をして靈性的直覺の領域を犯さんとするものの常に陷る過失であります。政治から宗教は出せないのです。

神道的心理態とも云ふべきものが、或る一部の日本人の心理態を代表するものでないかしらんと思はれます。一神道學者によると、「古神道の特色は、天皇中心性、祭政一致性、現實性、淸明性、發展性、單純性において認められ

れないのです。吾等の間でこのやうな人に出くはすことがいくらでもあります。神道は實に彼等の代辯者なのだ。一種の政治的イデオロギイで歷史をよみ、集團生活を規制し、道義性なるものを擧揚し、それで以て世界の祖國たることを期せんとするのである。日本に佛敎が這入つてこなかつたら、卽ち大智大悲の宗敎が流れ込んで來なかつたら、吾等の生活は何の潤ひも色合も豐けさも奥深さも、なにもないものになつて仕舞つたことでせう。それにも拘はらず、神道的心理態は本來の偏狹性島國根性を以て自ら(みづか)の淸淨さが穢されたと云ふのである。彼等の自主的態度は當さに然かあるべきだが、自知の明を缺くので、惜しいことには、空威張りで世間知らずの僻んだ島國根性の持主となつてしまつたのです。知性の分別性が歪められた情意のために驅使せられると、知性自身も歪められて、靈性への向上飛躍も不可能になるわけです。

本居宣長は言語學者又は古典解釋家としては吾等の誇りとすべき多くのものを持つて居るのでありますが、彼の宗敎觀はいぢけたものです。德川幕府下では、人心すべて萎靡して、自由闊達な思索も不可能になつた、さうでなければ放逸墮落の一途を辿る外なかつた。宣長もこのやうな雰圍氣の中ではのびのびした考へも出なかつたでせう。併しこの氣分が彼の弟子と稱する人々の間に傳はつて來ると、宣長底の寧ろ消極的性格が一變して平田篤胤一派の盲攻勢的態度となつてしまつたのです。さうしてそれが又近來の國學者及び神道家及び軍閥の心に浸み込んで來ました。それに今度はドイツ傳來の國家觀が渡つてまゐつたので、その結晶は誠に手も著けられぬものになりました。ドイツ哲學者の思索法にかぶれた神道家は、得たりかしこしと、これに便乘し、又日本に於ける時勢の急轉にも便乘して、盛んに氣勢を揚げた次第であります。惜しいことには、本當の自主性と徹底した自知力とを缺いて居たので、神道的イ

デオロギイは總崩れに崩れて、事實の上に今日の悲慘事を招來したのです。

宣長の知的不徹底は左の引文でわかります。

「かの兩部神道には、佛の道の密教の義によりて、〔儒教よりも〕今一きは上を說て、これを阿字眞如海變動自在の所作などいひて、もろ〳〵の道に勝れたるがごとく、誇れども、その阿字眞如は、又いかなる理いかなる因緣にて、變動自在なるぞといはむには、如何こたへむとする。

すべて物の理は、つぎ〳〵にその本をおしきはめもてゆくときは、いかなる故とも、いかなる理とも、知るべきにあらず。つひに皆あやしきにおつる也。」（玉勝間、卷四）

この「あやしき」の義が餘り判然しないけれども、「わからぬ」ことになるの義に見てよいか。次ぎに眞如から無明が出ると云ふ佛教の教義に觸れて、彼は云ふ、「眞如ならんには無明を生ずまじき事なるに、いかにして生ずるにか、そのことわかりこそ、きかまほしけれ」と。これで明らかに知ることができる宣長の考への筋は、知性的なるより外一歩も出て居ないのであります。「その因緣ことわりこそ如何に〳〵」と、もつと〳〵つき詰めつきつめ進んで見たら、どんなものであつたらうか。「わからぬ」、「あやしい」だけで、そこで行きづまつて、また來た道へ戻るやうでは靈性的直覺の域に飛び込む望は毛頭ない。從つて知性的分別の巷を往きつ戻りつするか、又それを何とか曲げ歪めて見るより他はないでせう。

宣長の『直毘靈』には、「そも〳〵天地のことわりはしも、すべて神の御所爲（みしわざ）にして、いとも〳〵妙に奇（くす）しく、靈（あや）しきものにしあれば、さらに人のかぎりある智（さと）りもては、測りがたきわざなるを」と述べて居るところを見ると、彼は、知性の及ばないところがあるのに氣はついたが、さてそれからどうすればよいか、わからなかつたのである。知

性の限界を上へ超出するか、下へ引きさがるか、何れかの途を取らなければならなくなつたとき、彼は下へおりたのです。限界線を上方に突破することは、知性の强靭でしかも深いものでないと出來かぬるのです。宣長は「神の御所爲」として片付けるが、その神は如何なる存在なのですか。彼は云ふ、「まづ神とさすもの、此(ここ)(日本)と彼(かしこ)(シナ)と始より同じからず。かの國にしては、いはゆる天地陰陽の、不測(はかりがた)く靈(あや)しきをさしていふめれば、たゞ空しき理のみにして、たしかに其物あるにあらず。さて皇國の神は、今の現(をつゝ)に御宇(あめのしたしろしめす)天皇の皇祖(みおや)に坐(ましまし)て、更にかの空しき理をいふ類にはあらず」と。これに由りて見ると、宣長の「妙(くす)に奇しく靈(あや)しき」御所爲(みしわざ)を、現に國家統治の位に在る天皇の祖先と稱せられる古典の神達に歸するのであります。この古典の神達と云ふのは、近代の人間の常識では受け入れられぬ怪奇な存在であることは、誰も認識し得ると思ひます。普通の論理の形式及び科學的事實の上では、取り扱ひかねるところの非合理性の持主であります。始めが「浮きあぶら」のやうであつたとか、「くらげなすただよへる」ものであつたとか、それを「天沼矛(あまのぬほこ)」で攪きまはして、引き上げたら、その滴(しづく)から島が出來たとか、又それまでにどうして出て來たかわからぬ男女兩神の生殖作用で、更に島が出來たとか、人間らしいものが出來たとか云ふことは、今日吾等の仲間で無條件にとり入れるものが幾人居るでせうか。それから又數々の非科學的事實があつて、天照大御神が現出したと云ふのです、さうしてその神の後裔――生物學的にとは分明に云ひきれぬ子孫によりて統治せられるから、日本は神國だとか、天皇は現御神だと云ふことを、そのままに受け入れて、難有涙にくれるものは、今日の吾等のうちに果して何人かあるでせうか。國學者・神道家・軍閥の跋扈した時代の眞中でも、心からそれらの神代的怪誕を信じたものが、可なりあつたでせうか。政治的壓迫の故に頭を下げると、宗教的信仰の表現とは、同日の論でないことは、今更申し上げるまでもないことです。それにも拘はらず、宣長の系統を引いた古神道學者と稱する人々は、漢國(からくに)

の陰陽五行說などは聖人の「私智」——即ち知性的分別——である、「おしはかりに作りかまへる物」であると云つて、これを排斥し、所謂神ながらの時代をそのままに鵜呑にせよと敎へるのであります。彼等には「妙に奇しく靈しき」ものに對する一種靈性的あこがれのあることはあるのである、卽ちそれで知性を超越せんとする意向のうごきを見ることは出來るのであるが、それをどこまでも推し進めて、人間の心の奧底に徹してゆかねば已まぬと云ふ氣魄が缺けて居るのです。知性と情意との安價な妥協で、あこがれを握り潰すことにしたのです。

人間は單なる感性の世界、知性の世界だけで滿足することの出來ぬやうに出來上つて居るのです。それで目に見えぬもの、耳にきこえぬものを探すことになつて居ます。神道の人々も固よりそれを探して居るのですが、原始性に富んでゐるだけでなく、何等靈性的なものを含んでゐない古事の記傳に盛られてある內容に對して、彼等の靈性的要求を充たさんとするのである。なるほど歷史は一種の魅力をもつものです。たとひその記事がどこまで客觀性を持つて、科學的に確實かどうか分らぬまでも、それに對して信を描きたがるのが、吾等の情意の要求です。古い柳の木を切つてその根を掘り取らんとしたら、その夜の夢にその木の精が現はれて、「自分はこの庭に何百年も生えて居て、此家の人のために幸福をもたらすことを念じて居たものだが、今幹を切られ根をたたれては、此家もやがて跡なくなるだらう」と云つた、するとその家のものは、その後間もなく斷絕の憂目に遭つた、今此處に生えて居るのはその根から又出たものだなどと云ふと、吾等はその事の非事實性を知りながら、その柳の木に對して何となくなつかしいものを感ずるのです。そのやうな事が客觀的歷史性をもつて居ようが居なからうが、何だかそれがあつてよささうに感ずるのです。世の中がそれで如何にも暖かく覺えられて來るのです。純一無垢の絕對神があるよりは、善いこともするが又惡い事もする種々（さまざま）の神々が居る方が面白いのです。あの山には何の神、この川には何の神、ここの森には何、あそ

この池には何と云ふ鹽梅に、人間到るところに神様のお友達が出來ると賑かで結構です。雷は雷神、雨は雨神、太陽は天照らす神、月は月夜見の命などで、自然現象も人間わざの延長だとなつて來ると、原子や粒子や電波などばかりよりは親しい世界が展開するやうであります。粒子も原子も電波なども亦『古事記』中の記事が、原始民族の妄想譚にすぎなくなると同様に、近代人の夢物語にしかすぎぬと云ふことに、今から何百年の後、なるかも知れぬ。さうしたらその時代の人類は現時の吾等に對して亦何かのあこがれを覺えるかも知れませぬ。人間は過ぎにしものを戀ひ慕ふやうに出來て居るやうです。それでも又何百年か何千年の後に、そのやうな情意的習癖が取り除かれてしまふかも知れませぬ。それはまだわからないのですが、今日のところでは、人間は過去にあこがれ、歴史を小説化して見ようとするのです。知性で何もかも割り切れるのでは何だか興味がありません。神道家の心理態は、このやうな目に見ぬものに對する限りないヤーニングを包んで居るのです。併し人間には他の一方にまた何もかもきちりと清算して割り切つておかぬと氣がすまぬと云ふものがあります。これはまた容易にうつちやるわけに行かないところのものです。この殆んど相反すると思はれる人間の要求はどこから來るのでせうか。片一方を立てれば他は立たぬと云ふことになります。どれか一方を捨ててしまへば、それでよいではないかと云ふことにもなりませうが、人間はどうもさう簡單に行かないので困ります。但〻神道家は此矛盾を感じながら如何にも安易な解決法を工夫したのであります。それに對して近代の日本人は政治的イデオロギイでそれを取り上げたのです。動機には不純なものが確かにあつたと、信じられるのです。今後の日本人は、日本的靈性の顯揚のために、更に一段の飛躍を工夫して、矛盾の解決を工夫しなければなりません。が、序でに申し上げたいことは、ここで「矛盾の解決」と云つた此解決は、矛盾の解決でも止揚でも妥協でもないといふことです。矛盾は、知性に居る限り、なくなりませぬ。それからここではその止揚も可能では

ありません。どうしても靈性的直覺の世界に超出しなければなりません。此世界を華嚴哲學では事事無礙法界と云ひます。これが體得によりて新たなる世界觀の開展が可能になり、靈性的日本の基礎が確立し、一般世界に對して人間更生の福音を傳へることが出來ると信じます。

第三講　神道の非世界的性格

神道的心理態はどこまでも封建的に出來て居る。さうしてこれが千年以上も日本人を支配したかと思ふと、これから脱却することは誠に容易ならぬ心理的轉換でなければならぬのです。「日本の臣道」と云ふことが唱へられ、「臣民の道」と云ふことが教へられ、「承詔必謹」と云ふことが不磨の眞理として遵奉せられ、「大君の御惠み」思想が無理やりに押しつけられて來てこのかた十世紀以上を經過したとすれば、日本國民の心理を、近代化し、科學化し、世界化して、自主的な物の考へ方・行動の仕方を獲得せしめんことは並々の努力では出來ないことと信じます。さうしてかうしなければ、日本國民として世界諸國民の間に伍して一人前の資格が得られないのです。これは今時の事態即ち敗戰の結果が日本人をしてこの立場に突入せしめたのではないのです。そのやうな考へ方は他動的で封建的でありす。此要求は、哲學的に宗教的に道德的に、世界政治の上から見て、當さに然かあるべきことなのです。戰に敗けたから、さうして他から壓迫せられるから、この破目に墮ちたと云ふのでは決してないのです。事實は今までのやうに封建的に神道的に物事を見て來て、自分等の環境がどのやうに變化しつつあるか、人間本來の在り方は果して如何あるべきか、人間最後の要求は那邊に歸すべきものであるかなど云ふことを、全く知らずに居たことが原因となつて、今日敗殘の慘めさを味はされて居るのです。これと云ふも、畢竟するに、日本人の情意にも知性にも靈性にも徹底性

において不足なところがあるからだと思はれるのです。それが典型的な形で神道思想に現はれて居るのです。さきに述べた情意と知性との安易な妥協によつて現狀の維持に汲汲して居るのが日本人なのです。それ故、彼等は淡い感傷性で人情美なるものに陶醉する傍ら、歷史を彩る夢幻劇的なるものを此上ないものと考へて、其源底に探り下げることをしないのです。情意に深さがあれば、地獄必定の煩惱の大きさと重さとを感ぜずには居られないのです。死の穢を禊ぎ祓ふとか何とか云つて小川の流れにひたるやうな人〻は、此身に持つて生れた業障に氣の付く道理はないのです。また天沼矛と云ふものの滴から凝り固まつたと云ふ小島の外に、大世界のあること、さうしてその大世界は高天原と其神〻と、それから又大君と靑人草とを共に一口に吸ひ盡くして、尙喉が鳴ると云つて居る、そのやうな世界のあることなどに考へ及ばないのです。こんなことを云ふと、神道家は、「それは非現實だ、日本人の特性は樂天的現實主義だ」と抗辯するが、彼等の現實なるものは感性の現實以上には出ないのです。それで神代を說き、天皇歸一を說き、承詔必謹を說き、帝國主義的國家觀を作り上げ、八紘一宇のイデオロギイを打建てんとしたのである。世間を知らぬだだつ兒が世間へ出れば叩きのめされるにきまつて居るわけです。靈性的直覺と、それから溢れる自由を汲みとつたことのないものの運命は、屹度ここに出るより外ないのであります。

知性的分別の世界、卽ち個己の立場を離脫し得ない人〻の目で見てゐる限りの世界は、如何にも狹くるしいものです。所謂感性的現實の中を出ない人〻は自ら墓穴を掘つて居るものとしか考へられないのです。次ぎに普賢菩薩の十大願の一部を紹介します。これを讀み得るほどの人なら「天の御柱」のまはりを彷徨することの外に、如何にも廣〻とした世界のあることを認覺し得るのです。十願とは何か。

一、諸佛を禮敬すること。

二、如來を稱讃すること。
三、廣く供養を修すること。
四、業障を懺悔すること。
五、功德に隨喜すること。
六、轉法輪を請ふこと。
七、佛の住世を請ふこと。
八、常に佛に隨つて學ぶこと。
九、恆に衆生に順ふこと。
十、普ねく皆廻向すること。

このうち第九願の「恆順衆生」を、經典によりて意譯致します。

「盡法界・虛空界・十方刹海には種種に差別せられる無數の衆生がある。例へば卵生のもの、胎生のもの、濕生のもの、化生のものがある。又、地水火風に依りて生じて住するものがある。又空及び諸卉木に依りて生じて住するものがある。それ等種種の生類は種種の色身をもつて居る。又その形狀においても、相貌においても、族類においても、名號・心性・知見・欲樂・意行威儀においても種種である。又その衣服や飲食においても種種である。又その住居とするところ——村營・聚落・城邑・宮殿などがある、何れも同一の處には居ない。それから一切の天龍八部・人・非人等、それから無足・二足・四足・多足のもの、更に有色と無色、有想と無想、非有想と非無想のもの、種種雜多である。が、是等のもの何れもに對して、我は悉く隨順して、轉じて

行くことにするであらう。承事も供養も固より一様ではないが、何れも父母を敬ふ如くに敬ひ、師長及び阿羅漢、乃至如來を奉ずる如くに奉じて、差異なからんやうにしたいのである。何か病氣のあつて苦しむものには良醫となり、道を失つて居るものには、そのために正路を示し、闇夜の中に居るものには光明と作(な)り、貧窮のもののためには金庫を得しむるやうにしたいと願ふのである。菩薩たらんものは是のやうにして一切平等にすべての衆生を饒益(ねうやく)すべきであらう。それは何故かと云ふに菩薩が能く衆生に隨順してそのためになることをしてやるのは、則ち諸佛に隨順し供養することに外ならぬからである。又一切の衆生に對して、これを尊重しこれに承事することは、則ち如來を尊重し如來に承事することに外ならぬからである。衆生をして歡喜せしめることは、則ち一切の如來をして歡喜せしめることであるからである。それはどう云ふわけで、そのやうなことになるかと云ふに、諸佛如來の本體なるものは大悲心だからである。此大悲は衆生を因として起り、又この大悲を因とすることによりて菩提心が生れることになるからである。さうして等正覺の成就せられるのは、實に此菩提心を因とするからである。譬へて見ると曠野沙磧の中にある大樹王のやうである。根が水を吸ひ上げると、枝も葉も華も果もみな悉く繁茂するのである。生死の曠野に立つて居る菩提樹王も亦其通りである。一切の衆生が樹の根であり、諸佛菩薩は華と果である。大悲の水で衆生を饒益(ねうやく)すると、則ち能く諸佛菩薩の智慧の華と果とを成就するのである。何故とならば、もし諸菩薩が大悲の水で衆生を饒益するとき則ち能く阿耨多羅三藐三菩提(あのくたらさんみやくさんぼだい)を成就するからである。それで菩提は衆生に屬するものだと云ふのである。もし衆生が無かつた日には、一切の菩薩は終に無上正覺(しやうがく)を成(じやう)ずるわけには行かないのである。善男子よ、汝は此義において當さに是の如く解すべきである。衆生において心平等であるから則ち能く大悲を成就し圓滿することが出來るのである。大悲の心で衆生に隨順するから

則ち能く如來に供養することを成就することが出來るのである。菩薩は是の如くにして隨順衆生の願を果さんとするのであるが、此隨順は、たとひ虛空界が盡きても、衆生界が盡きても、衆生の業が盡きても、衆生の煩惱が盡きても、窮盡することはなからう。〔此願は〕念念に相續して間斷あることはないであらう。身と語と意との業において疲厭することはないであらう。」

佛教で云ふ衆生は唯一切の生きとし生けるものと云ふ義でなくて、生きて居ないと見られてゐるものさへも、その中に含めてあるのです。山も河も石も土も星も雲も皆一切衆生なのです。山や河などが成佛するとか正覺を成就するとか云ふのは、如何にも不思議のやうですが、元來非情と有情とを分けるところに、正しからぬものがあるのです。一切は悉く有情です。悲しい心で見ると、降る雨も悲しいものです。こちらの心が向ふへ映ると云へば、それ切りのやうですが、雨にも心がなければ、悲しむ人の心を映してはくれませぬ。それは觀念論だとか唯心哲學だとか申しますが、何と云つてもよいのです。そのやうな名を付けると、その名に捉へられて自由を得ませぬ。我悲しんで天地悲しむ、「花は笑ふ」と云ふその花までも悲しむ——それだけでよいのである。それが哲學上何と呼ばれてもよいのです。雨にも花にも山にも雲にも、こちらの悲しみをうつしてくれるもののあることだけは疑はれぬ。佛教はこのやうな衆生を相手にして、すべての功德すべての善根を、それに廻向し、それに隨順して、共にともに阿耨多羅三藐三菩提を成ぜんとするのである。さうして此願は無窮性をもつてゐるのです。虛空が盡きても衆生がつきても、此願はつきぬと云ふのです。既に盡き果てた衆生界に何の衆生があつて隨順を要するかと尋ねられようが、實は衆生界も虛空界も盡きるものではないのです。それは菩薩の願の盡きぬのを考へてもわかるのです。本文に「盡きても」とあるのは、衆生界の盡きないやうに願も亦盡きないと云ふ修辭法なのです。兎に角、佛教の世界は始もなく終もないので、

此點では神道ともキリスト教とも違つて居るのです。始もない終もない世界とは、絶對現在——永遠の今——と云ふことです。吾等はこの一點に生きて居るのです。それで「念念相續して間斷あることなし」と云へるのであります。大悲は、時間的に始まりを定め終りをきめて動くのではないのです、また空間的に廣がりを量つて宇宙のはてまでなどと云ふのではないのです。念念不斷の大悲、絶對一心の大悲なのです。諸佛如來は何れも此大悲を體として居るのです。此大悲體が卽ち靈性的生活の中軸をなすものであります。吾等は此境地に到達するとき始めて宗教を說くことができます。すべての道德はここから發足するのです。道德をいくら引き上げても引き延ばしても、此靈性的境地に到達することは不可能です。

この「虛空界盡くるも、衆生界盡くるも、衆生の業盡くるも、衆生の煩惱盡くるも、我が此願は盡くることなかるべし、念念間斷なかるべし」と云ふ、この甚深甚大甚遠な大悲願がないと、どうしても島國根性に限られてしまはざるを得ないのです。地理と氣候とは人間の心理に甚大の影響を持つものであるが、幸か不幸か日本民族は秋津島根に生息して來たのです。さうして此島根に限られて島根的心理態を作り上げてしまつたのです。日々大海原を見て大海原に浸りながら、限りない大海原の心になることができず、大海原の向ふから上つてくる——涯りない大海原の波のあなたから上つてくる天日と共に、限りないものに心を寄せることが出來ないで、天沼矛で鹽をこをろこをろに掻き立て、その矛を引き上げたときに、それから滴りおちて出來たおのごろ島の上にのみ曳きつけられ釘づけられて、その外を見ることの出來なかつたのは如何にも遺憾千萬でありました。おのごろの意味は分らないのですが、兎に角、記紀以來の日本人はこの島に括りつけられてしまつた。それまではまだ好いとしても、この島が萬國の中心で、萬國は悉く來つて此島の王さんに歸依すべきであると云ふ考へになつて來たのです。これも絕對神そのものを認覺しての上

の話なら、天上天下唯我獨尊で、大いに靈性的直覺の一風光として見るべきものがあるのです。不幸にも、知性的分別の世界からすべてを解釋し盡くさんとしたので、八紘爲宇の詩的修辭法をそのまま知性化し政治化して御稜威面からのみそれを見んとするやうになつたのです。道徳や政治を、靈性的直覺の土臺なしに、宗教化せんとすると、屹度危險なことになります。靈性の洗禮をうけない知性は、論理的には非合理性を帶びて來るし、行爲的には非道徳性を發揮し、人と人、國と國との關係では、他からよつてたかつて叩かれると云ふことになるのです。日本人の今日の慘めさ――政治の上で生産の上で食料の上で、更に「國威」とか「御稜威」とかの上での慘めさは、神道的イデオロギイの事實的效績に外ならないのである。これは最近三十年ばかりの間に出た所謂新體制・全體主義・天皇歸一・臣道實踐・一億一心・復古神道・日本精神・日本主義、其他様々(さまざま)の名で出版せられた書物や論文や標語を見ると、その中に一貫して鼓吹せられて居る思想は神道的イデオロギイでないものはないからである。今日の日本國民の慘苦に對して無條件に責任を負ふべきは神道であります。聯合軍が神道を目して狂信(ファナチシズム)(fanaticism)及迷信(スーパースチション)(superstition)と云ふのは、固より當れりと云つてよいのです。世間では非合理も隨分横行して居ります。無理が通れば道理はひつこむとも申しますが、いくらか長い目で見て居ると、どこかに無理に與(くみ)せぬものがあつて、いつしか道理が通るやうになつてくるやうです。聯合軍(英・米・蘇・佛)がドイツや日本を克服したと云つても、その中の一國でも非理を押し通さうとか、帝國主義的主張で横車を押さんとするなら、一時は兎に角として、何年かの後には屹度その因果の收穫を取り入れることになります。

『日本倫理を貫くもの・まこと』と云ふ書物が昭和十九年十一月に公刊せられて居ます。著者下程勇吉氏は二宮尊徳について深き研究をせられた人です。まことを以て日本倫理を貫くものとして、これを神道・佛教・儒教の上に見

て行く著者は、神道においては正直を以て倫理的規定の原理として居ます。これは大抵の神道家の云ふところです。又この正直心の淵源を「天照大神の御心に仰」いで居るのです。これも亦一般神道家の考へ方だと思ひます。ところが、この正直心を天照大神から出るものとするところに、一般神道家と共に、救ふべからざる過誤に陥つて居るのです。これは既に述べたやうに、日本の神々は何れも固有名詞で知られて居る神々で、決して「ただの神」ではないのです。「ただの神」と云ふと抽象した存在のやうに思ふのが一般の考へであるが、これを抽象視して居るかぎり、霊性的直覺の域には這入らないのです。和辻教授のやうに日本の神は「途中の神」で、その途中の故に反つて絶對的なるものを表現すると云ふ考へは、絶對と途中とを兩分して、前者が後者によりて表現せられ、その表現せられるものは無限定で、個人の立場からは直接にそのものに行きつかれぬと云ふことになるのです。これはまだ靈性的直覺に到り得ない知性的分別上の意見です。絶對は途中によりて表現せられるものではありません、絶對はそのまま途中、途中はそのままで絶對です。又個人の場合もその通りで、個人がそのままで絶對、絶對がそのままで個人なのです。彼から此へ行くとか、此で彼を表はすとか云ふものではないのです。絶對神（ただのかみ）は抽象したものでなく、個己に固有名詞をつける神々が却つて抽象せられたものです。靈性的直覺の見地からは、絶對も相對も、彼も此も、本體も表現も、無限も途中もありません。この何もないところが、絶對神——自分の云ふ「ただの神」です。此神が日本人にはまだ十分に受け入れられて居ない。殊に神道の人々にとりては此邊の消息が全く分りませぬ。彼等は知性の分別境に居て而かも絶對根源とか云ふものにあこがれをもち、それを「天照大神」の御心に求めるのです。「ただの神」の御心でなくて、「天照大神」と云ふ特定の固有名詞で云ひ詮はさなくてはならぬ個己の神の御心に求めるのです。ここに行過ぎの國家主義が胚胎するのです。神道イデオロギイの根源的過誤はここから出て來たのです。これが今日の無條件降

服に結實した次第であります。

下程氏は云ふ、「我國の神〔複〕は形を超える不定の無より生れ出て、しかも一切を生む神〔複〕である。國生みの神話はあらゆる限定を超えた神〔複?單?〕の超越的根源性を物語るものにほかならない。神〔複〕は超越的なる宇宙生命力そのものから生れ出て超價値的絶對性に住してゐる。「何にもあれ尋常ならずすぐれたる德のありて可畏きもの」は、すべて神の名を荷ふのが、我國の神〔複〕の性格である」(日本倫理を貫くもの・まこと、頁一二)と。

すべて神道を語る人〻は、記紀の神話から何か宗教めいたもの又は哲學的なものを抽きださんとして、矢鱈に理窟を附ける癖があるのです。それは實際いらぬ話で、いくら吾等の祖先の書き殘したものだと云つても、記紀時代の日本民族は、その頃のシナ民族及び印度民族などに對しては、比較にならぬほど原始性の思索しかして居ないのです。その中から後代の人〻が强ひて何か理窟に稱つたやうなものを持ち出して、それで今日の人間の宗教生活及び倫理生活を基礎づけようとしても何の實益もないのです。下程氏とか和辻氏とか云ふやうに、今日の日本人の知識階級の上層部を占めて居ると考へられる人〻さへも政治的イデオロギイから自由になられぬのです。宣長の神の定義など科學性も何もない極めて幼稚なものをさへ持ち出して、それで自分等の議論に色をつけようとするのは、どうしても軍閥下における行過ぎ國家主義の御先棒となつたものと考へたい氣がしてならないのです。宣長は漢學者が神代巻に理論づけせんとするのを「漢意」だと云つて斥けたのは、そのまま今日の神道哲學者の上に加へてよいのです。ただ後者は「からごころ」でなくて寧ろ西洋論理であると云つてもよいのです。さうして其論理が論理にならないで、一つの意圖に支配されて居るのです。宣長の神話鵜呑なるものも亦一種の「からごころ」で、孰れか鴉の雌雄を知らんと云ふことにもなります。それは兎

に角として、下程氏も亦「不定の無」なるものを別において、すべての神々はそれから生れたもので、その故に日本の神々は超價値的絶對性を持つものとして居る。もし神々が絶對超越の無から生れたものなら、吾等一般の生物も亦そのままに絶對超越の無から生れたと考へられないでせうか。神々は島を生み又神々を生むと記紀に書いてあるから、彼等は吾等一般人民よりは「尋常ならずすぐれたる德のありて可畏きもの」なのであらうか。記紀と云ふ物語ものは、吾等のこの生きた身體で日日に刻刻に念念に經驗し認覺する事實よりも、より事實價値卽ち客觀性ありと考へなくてはならぬものでせうか。卽ち今日吾等が菊の花を見て「これは菊の花だ」と云ふよりも、神代の神々なるものが、十拳の劍と五百津の連珠とを取り交はして、男と女と共に、神々を成りまさしめる原始民族の神話なるものの方に、より科學的現實性があるとして、それを宣長一派の古神道國學者の示唆の如くに、丸呑みに呑みくだすべきであらうか。さうしてそれらの「奇しくも靈しき」存在を「可畏き」神々として、そこに正直と云ひ誠と云ふ倫理觀の淵源をおくべきものであらうかしらん。正直と云ひ誠と云ふやうなものは、誠に日本倫理を貫くものであらうが、果して然りとすれば、そのやうに現實に吾等の日日の生活、日日の行爲に動いて出て、さうして吾等のいづれも、「神」と云はず、「天津日嗣」と云はず、「下々の靑人草」までも、悉くおしなべて感得しつつあるものが、特定の形を持つたと云はれ、固有名詞の持主である個己の「神」なるものの「御心」から出て、歷史的に限定され得る時代を經て、今の世に傳はつて來たと云つてよいものであらうか。そのやうな「まこと」なるものは、鏡や玉や劍や石や梭や鬘や箸などと云ふものと同樣に朽ち果つべき運命を持つものではなからうか。どこに「日本倫理を貫くもの」を認めんとするのかしらん。「日本倫理を貫くもの」は亦實に世界萬國の倫理を貫くものでなくてはならぬ。さうしてそれが日本における或る固有名詞の持主から出たとすると、どうしても日本は神國である、萬國の祖國であると云ふ結論に達する。

さうして此結論が、政治的意圖と思ひ上つた島國性(インシユラリズム)とに裏付けられると、侵略主義・世界征服主義・八紘一宇主義、大東亞戰爭の理念など云ふものにまで發展しなければ已まないのです。日本の軍閥と古神道國學者との抱合(だきあ)ひは、此の如くにして成り、此の如くにして破れたのであります。倫理や政治から宗教を出さんとするものは、論理的に非合理の過を犯すのみでなくて、人間現實の生活の上に大破綻を生ずること、實に此の如く甚大甚深なものがあるのです。

倫理や政治などでは「絕對」と云ふことを語つてはならぬのです、否、語ることの出來ないものなのです。これを語らんとすると、倫理(政治を含めておく)は倫理でなくなつて、宗教と云ふ別個の範疇で規定せられなくてはならぬのです。記紀の神々はどれでも絕對性をもつた存在ではないのです。もしそれがあるとすれば、それは神々だけでなく、日本國民の誰もが、乃至世界一切の國民の誰もが持つところのものとしなければならないのです。日本國だけが神國ではないのです。漢土も神國です。ユダヤの國も神國です。ドイツもロシヤも神國です。世界は神國の聯合體なのです。自分の國だけの神話を取り上げて、その中の或る神を限定して、それにのみ絕對の顯現性を附與し、又兼ねてその生物學的後裔と考へ定めた存在にのみ、この顯現性が限定的に繼承せられて行くと云ふことにすると、その國、その「臣民」なるものには、創造の自由、自主性の存在意識、靈性的直觀の境地なるものが全くなくなり、封建主義の政治下に喘ぐ蟻群的一集團となるより外ないのです。人間の集團的生活には、蟻群的集團よりも今一際の著しき跳躍がなくてはならぬのです。蟻群がもち得る「絕對性」は、自主的に思惟する可能性をもつ人間の意識すべき「絕對性」とは大いに逕庭あるもの、實に次元を異にするものと認めなくてはならぬのです。「その絕對性を太陽に象徵せられる天照大神は日本國といふ人倫的國家の絕對的中心にましますのである。神によりて生れ神によりて治められる國として、所謂神國意識は天地開闢の神話とその淵源を共にするといふべきであらう」――これは『日本倫理を貫くも

の・まこと』(三頁二)の著者の所述である。何かの奇蹟があつて、蟻群の一蟻に、天地開闢とか神國とか太陽とか國家とか云ふ思想が出て來たとすれば、その個己の蟻は下程氏のやうな考へになるであらうと推せられるのです。蟻國の物共は、夏の日に孜孜として、營營として、砂糖の在處を、嗅ぎ出すが(どうするのか知らぬが)、人間から見ると、太平洋の向ふにあるとも考へられる遠隔の方面から、空間的障礙の如何なるものであるかに頓著せず、必ずこれを越えて、的確に目的地に到達するのです。蟻の倫理を貫くまことは、日本人のそれよりも、もつと〳〵正眞で丹(あか)き心の現はれとも見られるのです。この蟻道を貫くものは、日本神話の中から出さうと努力せられる人々の日本人のまことよりも、もつとまことなものなのです。實を云へば、神道哲學者の頭腦からは蟻群のまことさへも絞り出し得ないのです。ましてそれよりも高次なまことは何と云つても神話の神々からは出て來ないのです。それを出さうとすると、必ず前述の破綻を見るのです。

いつも云ふやうに、神道思想家の根本的誤謬は、日本の歴史的政體を宗教化せんとするところに在るのです。本質上同體と見られぬものを、何とかして合理的に見せようとして、却つて非合理を重ねなければならなくなつたのです。天皇を尊崇することは、日本人の今まで封建制下で養はれて來た本來の感情性の發露として、頗る自然なことです。ここにはそれを特に「奇しく靈し」くしなければならぬ理由はないのです。ずつと昔しから親しくして來た友達がお互に尊敬し合ふのと、何も變らないのです。ところが、そこに一種の民族的・國家的自我自尊の念が出て來て、異常に不純に排他的なものとなつて來ると、普通一般の人間の誰れもが持ち得る情意に宗教的なものを含ませんとするのです。この宗教的なるものを、世界の國々の何れの「み民」にも共通なるものに求めんとすると、それは異常に强調せられた國家自我意識と相容れないものになるのです。其れ故、この意識は歴史的に何か「靈性的に」根據となる

ものを探さんとします。その結果は自ら(おのづか)神話を傳へたとする記紀を靈性化することにならざるを得ないのです。記紀の神々にどれほどの客觀的事實性があるかないかは問ふところではないのです。ただ話されてあるままに受け入れよと云ふのです。宣長などはその急先鋒です。併しながら如何にそのままと云つても、原始的な嬰孩性に富んだ物語の信仰は、かち〳〵山とか猿蟹合戰とかを大人に向つて事實視せよと要請出來ぬやうに、今日の吾等に向つて要請出來ないのです。何か「漢意」の理窟づけが必要なのです。この理窟づけが、神道哲學者によりて「西洋風」になされたのです。彼等の著述を一讀しても分るやうに、西洋的・近代的・哲學的語彙が頻りに用ゐられて居るのです。記紀の說話者が今それを聞いたら大分にまごつくことと信じられる。鈴屋(すずのや)の翁(おきな)がそれを見られたら、如何にも「からごころ」以上の「からごころ」の氾濫に茫然とすることであらう。併し如何なる思想と如何なる語彙とを假りて來ても、假衣裳はどうしても其身にしつくりしないものがあるのです。記紀の理窟づけは畢竟じて「かち〳〵山」や「桃太郎」の理窟づけ以上には出來ないのです。大人の頭をどうひねくつても元の兒供のにはならないのだ。それよりも、宣長のやうに、原始民族の「信仰」は彼等のものとして、そのままにしておくのがよいのです。併し宣長のやうに、それに更に彼一流の「漢意」的なるもの——それが東洋流でも西洋流でもヘーゲル的でも科學的でも何でもよいが、そのやうなもので裏付けをしないことです。これが眞正の科學的見解なるものであります。

近頃の心理學者は「希望的考へ(ウイシフル・シンキング)」と云ふことを云ひますが、これは未來を方向して居ます。これと對(つい)して過去を方向して居る「既信的考へ」と云ふやうなものがあります。それは亦心理學者の云ふ「信ずる意志(ウィル・ツー・ベリーヴ)」の理窟づけです。自分の心に既に信じたいと思つて居ること、又は既に己に信じてしまつて居るが、まだ十分に意識に上つて居ないこと、それを今一應清算して見たいと云ふ心理です。人間は何と云つても理窟を云はねば濟まされぬ動物です。理性的

又は知性的に本來出來上つて居るのです。神道哲學者の論理はこれを例證するものです。彼等は記紀の記事を既に信じて居るのです、又はどうかして信じたいと思つて居るのです。併しそれらの記事の客觀的事實性については、彼等と雖、それを盲目的に受け取れないのです。それは日常經驗の正面からの否定を意味するからです。さうは云ふものの、何だか是等の記事を取り入れたくてならぬのです。一面には明らかに荒唐無稽で一顧にも値しないのであるが、その荒唐性が却つて一種の魅力をもつて居るのです。怖いもの見たいと云ふことがある。又淵へ臨むと飛び込みたい氣のするものです、ローレライが耳の底にきこえるのです。神道哲學者の「無意識」にはこのやうな心理作用があるのです。それと云ふも、推しつめて行くと、自我に對する執念です。自分の國が世界第一だと云ふこと、それから何千年も養はれて來た封建制下の思想、物理學者の云ふMV（運動量）が、むしやうに物云ひたがるのです。人間は何と云つても環境からの影響を離脱することができぬ。これをするには、今までに(T)積累して來た力(F)の結果を、ひつくり返し得るだけの對抗力がなくてはならぬのです。それは大抵の場合では、今までの環境の中からは出ないで、外（そと）から來るよりほかに途はないのです。ところが今度と云ふ今度は、外から大なる物理力がやつて來たのです。從來の日本國を政治的に思想的に支へて來たものが崩壞してしまつたのです。軍閥の口癖であつた「御稜威」は、原子爆彈で全滅したのです。八紘一宇の屋臺骨は、八月のモンスーンで一吹きに吹きとばされたのです。神道哲學者の「無意識」は、今や白日青天の下に引き出されて精神分析學者の白眼の凝視に晒（さら）されて居るのです。下程氏は云ふ、「國土がすでに神によりて生み成され「つくり固め成され」たのである。民はその祖において八百萬神につながるものとして根源を神に負うてゐる。かく神によりて生れた國土と國民をさめ給ふは、天照大神の御直系にまします大君である。天地人、君と民と地と、その何れにも神の息（いぶき）が感じられる清明大和の國はまさに神國として自覺せられたので

あつた」(日本倫理を貫くもの・まこと、頁二三)。神道哲學者達は尚此自覺に耽溺して居られるのでせうか。朝鮮や臺灣の「御民われ」に神棚を押しつけ、滿洲に建國神社を建立し、比島に祓を擧行し、「昭南島」に鳥居を寄進した彼等の自覺は今尚其論理性を「護持」して居るのでせうか。

神道哲學者達はこのやうな現實の相に直面して今は何と云ふ考へを持つて居るのでせうか。我國は「永遠の現在に住する神の光に包まれるものにして神國である。かゝる永遠の中心にましますものが、天祖天照大神にほかならない」(同上、頁四二)とは、下程氏の言葉である。私共のどうしても解し兼ぬるのは、神道家は何故に「永遠の現在」なるもの、「神の光」なるもの、「其中心」なるものを、「我國」に限定し、「天照大神」を固有名詞化せんとするのであるかである。永遠の現在は何處にでも何時にても在るものでなくてはならぬ。神の光は宇宙を包むもので、その中心は到るところに在るものでなくてはならぬ。これを「我國」と「大君」と「天照大神」に限定する日本人は、またそれに對抗して立つところの、中華民國の、ドイツの、ロシヤの、アメリカの、イギリスの、尚其外の國〻の「我國」・「大君」・「天照大神」を見なければならぬではないか。自分のものが本當だと云へば、それは本家爭ひで戰爭はまぬかれぬのであらう。神道哲學は戰爭にならなければならぬやうに出來て居る。それ故、軍閥のイデオロギイとして最好のものであつたのです。神道は力を主體として居ます。力は劍により「御稜威」によりて象徵せられるのです。さうして力はまた自我自尊の現はれです、卽ち對抗意識です。自分の國のみが「神國」だと云ふことは、他は蕃國だ、夷狄だと云ふことに外ならぬのです。神道家の心理態はこれで貫かれて居るのです。永遠の光とか絕對者の光とか云ふと、如何にも靈性的・宗教的のやうに響くが、その光がわが國をのみ照らすと云ふ自覺に溺れるのは我執我慢の自我觀を頑守することになるのです。これも或る意味で云ふと、靈性的直覺に通ふところもありますが、それが平等智の裏書

を持つて居ないと、手の著けられぬほど非社會的・非世界的なものとなるのです。卽ち「神國」は「萬國の祖國」となるなど、それは夢にも見られなくなるのみか、實に積極的に「萬國の敵」にさへならなければならぬのです。神道は、哲學者の如何なる言譯（いひわけ）にも拘はらず、萬國征服の道なのです。神道のイデオロギイ、古神道國學者によりて解せられたやうなイデオロギイは、自我禮讚の嬰孩性心理態であるが、これを「二千六百年」間も養はれて來た島國性（インシュラリズム）の横溢する秋津島根以外に推し擴げようとすれば、世界的・歴史的現實と衝突せざるを得ざることは、火を睹るよりも明らかです。神道哲學者がそれを見ることが出來なかつたほどに盲目であつたと云ふことは、如何にも殘念千萬な事件であります。彼等は今度の敗戰の事實を見て、それは自分等のイデオロギイで請來したものでないと云ふかも知れないが、公平なまことの立場から見れば、どうしてもそのやうな非合理性は通らないのです。或は今一時の戰爭に敗れても何時かは盛り返さねば已まぬ、その時、論理的・事實的に仇討ちをやると云ふものあらんかも知れないが、これほど物騒千萬な言譯（いひわけ）はないのです。そのやうな事を繰り返されては、日本だけではない、世界人類の破滅を意味する。論理も何もあつたものでないと云ふことになるのです。もし尙このやうなことを云ふ神道家があれば、その科學性のない頭は、「舳解き放ち、艫解き放ちて、大海原に押し放つて」、十分に洗ひ淨めなくてはなりませぬ。

絶對は相對から離れて別の存在であると云ふ考へ、その絶對が「形を超える不定の無」から招き寄せられて具體的に固有名詞を附すべき「途中神」となると云ふ考へ、さうしてその特殊に限定せられた存在が或る所定の國家に君臨し、その肉體的子孫がその君臨性を繼承して行くと云ふ考へ、それからその國家所屬と定められた「民草」がまことを盡くしてその「大君」なるものに仕へまつると云ふ考へなどは、既述の如く、知性的・論理的にも、靈性的直覺の上からも、「護持」して行けるものでないことは既に明白だと信じます。が、ただそれだけなら或はその效果として

今日の日本のやうに吾等だけが慘めな目に遭ふと云ふことに止まれば、自業自得で、隨分と堪忍して行けもしようと思ひます。が、それが更に擴がつて行つて、他の國民の上にまでも、物語るに堪へられぬほどの殘虐を加へたとすれば、吾等は何を以て其罪を贖ひ得るものでせうか。

「大君に仕へまつる」も結構だが、之は明らかに封建思想なのです。個個の道德的・自主的存在に加へられた冒瀆と云つてもよいのです。その事實的效果はどこに現はれるかと云ふと、人間性の蹂躪です、人權の破棄です、個人格の尊嚴に對する非禮行爲です。「天祖至尊に歸一し奉る絕對忠」は、感傷的に文學的にロマンチックなところがあつて、是亦人生妙趣の一面を飾るものであるが、その「絕對忠」なるものが、何かの主義、何かの原則、何かの公理に對してのなら、誠に結構であらう。が、それが「天祖至尊」と云ふ固定化し枯骨化し象徵化したに過ぎない偶像だとすると、それに對して生きた血を要求することは、人間的合理性を持ち得ぬと云ふことになるのです。封建主義を支持して來た原則は日本人の淡き感傷性に外ならぬのです。天祖が尊いとか、大君の惠みが深いとか、主從は三世だとか、一君萬民とか、承詔必謹とか云ふやうな一類の語彙は何れも封建主義の原則から出たものです。

佐久良東雄と云ふ尊皇神道家の如きは實に左の言をなして居るのです。

「此イヤシキ身一ツステテ、勿體ナクモ、恐多クモ、ウレシクモ、忝ナクモ、今現在ニ御照シ遊サルル此御日樣ノ御子孫樣ノ、天子樣ノ御爲ニ相成候事、カヘス〲ウレシキコトニアラズヤ、難有事ニアラズヤ。ヨクヨク合點スベシ。」

ただ情に任せて理の少しも這入らない心の持主は、仕合せなるかなとも云はれるやうです。若い相戀の男女の心中のやうなものです。美しいところもあるにはありますが、どうも理性を具へた人間としては、何とか今少し分別もあつ

てよいと思ふのです。佐久良の純情に靈性的直覺が加はつて居れば、誠に上上と云ふべきでありますが、「御日様」を彼はどのやうに考へて居たか、又「御日様ノ御子孫」なるものを、どのやうに考へて居たか。まさか天文學上の「御日様」ではなからう、又生物學的「御子孫」ではなからうと思ひますが、それならば何でありませうか。記紀所傳の天照大神でせうか。そのやうだとしか想像せられないのです。彼も亦絶對神を途中神にかへて、特定の人格性をもつた神なるものをして、國家及び國民の所有主たらしめて居るのです。さうして所有せられて居る吾等「民草」はこの「御日様」に對して絶對服從を要求せられるのです。萬民歸一の對象となつて居る「御日様ノ御子孫様」の命令なら水火の中も厭はぬが、それと同時にこの「御日様」を受け入れない人々――つまり日本國民以外の人々――に對しては、寸毫の假借もなく徹底的に膺懲すると云ふことになるのです。これが實に日本軍隊の「精神」、「皇軍」の絶對的神聖さを構成して居たものなのです。それ故、軍隊の訓錬なるものは、各個己の兵卒を人格視しないのです。兵卒はそれぐ\の目的に使用せらるべき道具なのです。打つたり叩いたりは勿論のこと、人權の剝奪、人格の冒瀆などは、訓錬者の意識のどの部分をも占めては居ないのです。それから「皇軍」に抗して進擊して來るものは、悉く「朝敵」です、「賊軍」です、「醜虜」です、「鬼畜」です。彼等はどのやうな方法で待遇せられても構はないと云ふことになるのです。日本軍が今度の戰爭で外地の敵人に加へた殘虐を極めた諸々の行爲は、「聖戰」に從事し、「皇軍」に參加して居る軍人としては、固より當然の處置であつたと看做され得ると思はれます。「御日様ノ御子孫様ノ天子様」に對して、「勿體ナクモ、恐多クモ、ウレシクモ、忝ナクモ」との感情に充ちて居る人々の心が、一旦逆轉して「神敵」なるものに向ふと、それは前の場合に逆比例して、そして一層の激しさを加へて、炸裂しなければ已まないのです。それに更に加はる個人的心理的なるものがあります。それは平常の非人道的「訓錬」なるものにて異常に壓

迫を受けて來た心理狀態に、兼ねて戰場における絶大な昂奮が加はつて來ると、意識下のあらゆる魔性の力は、何かの機會に迸出せんとして、その機を待つことになるのです。一旦勝利と云ふと、今まで堰き止められてあつた惡鬼羅刹は「我が時來れり」とばかりに、是非善惡も正義も聖戰もあらばこそ、本來の魔性を發揮しなければ已まないのであります。これが美はしき天皇歸一のまことの心の反面なのです。絶對神を特殊の神に限定して、それに對する歸依を絶對化した非合理の結果は、他の民族、他の國家に對しては「八紘一宇」的態度を取るより外に出られないのです。一歩踏みすべつて「皇軍」の殘虐行爲とならざるを得ないのです。

一方には非常に純粹なものをもつて居て、他にはそれと似もつかぬ殘忍性を湛へて居るのが人性だと云へば、それきりのやうでもあるが、それも詮じつめて見ると、思惟が正道に乘つて居ないと云ふことになるのです。一例は中古時代のキリスト教に見ることが出來ます。一方には敬虔な信仰があつて神の前にひれ伏すのであるが、他方では自分の信仰と合致しない人々を焚殺し磔殺して、それで神意に稱ふものと信じて居たのです。キリスト自身が出て來ても、これを引き捕へようと云ふ意氣込みです。信仰の筋が一たび歪曲せられると、とんでもない方向に飛び出さなければ已まないのです。神道家に導かれた軍閥の常軌逸脱も、その心理において一面中古のキリスト狂信者に似通ふところがあるのです。ただまことだとか純情だとか大御心だとか云つて居ても、それが理性の軌道にのり、更に又靈性的直覺によりて導かれないと、危險性を離れるわけに行かないのであります。日本國と云ふ「途中」にのみ止まりて、他の國家の在ることを顧みないやうに仕上げられた天照大神の信者達は、此神の他に奪はれんことを恐れるのです。自分等のみがその信者であると云ふ特惠又は特權の所有者であるから、此誇りを他に見せつけたいと云ふ己惚心に燃えざるを得ないのです。さうして此己惚心が宗敎的なものでなくて、政治的優越感にからみついて居るので、傳道者

の如くに、他に向つて傳道することをしないのです。武力で以てこれを他の上に物理的に加へんとするのです。日本の軍閥が朝鮮や滿洲や臺灣でやつたことは、よく這裡の消息を洩らして居ます。「絶對」だ、「永遠の今」だ、「天地を貫く可きもの」だ、「上下内外の隔なき天照大神の御心」だと云つても、それは大八洲國と云はれる島々以外へ出ることの不能な思想にすぎないのです。武力で押賣りしなければならぬ思想です。

神道家の思想には不思議に世界性と云ふべきものがないのです。佛教などでは、普賢の十大願に見られるやうに、「衆生」と云つても、單に有情だけの世界でなく、非情の世界をも悉く含めてあります。「盡法界」、「虚空界」、「十方三世における一切の佛刹」、その中にある「所有(あらゆる)塵中の一切の如來」と云ふやうな思想が、次から次へと展開して行くのです。「秋津州」の如き指顧の間に收むべきほどのものではないのです。彈丸黑子地と云はれるやうなけちなものでは固よりないのです。空間的にも時間的にも本當の意味で廣大無邊のものです。今度の戰爭でも太平洋をわたつて來るアメリカの飛行機は、何百里の向ふからレーダーで電波を出す、それが富士山に當つて引き返す、それで行先を定めて、暗夜でも、雲の中でも、雨の中でも飛んで來る。富士山の頂上に來て見わたせば大和島根は一眸の下に收まる、そこから東へ西へと方向を定めて、好きなところを爆撃するのであつた――と云ふことを聞かされるのです。富士山が實に情けなく憎らしいものになつたと云ふのは、短波研究所の人の懷舊談であるのです。この通りに、「鏡より化生したまひ、また鏡に宿りたまふ」と云ふ天照大神の光りは、實に「敵國」の電波を傳達する好媒介になつたのです。自分だけの國がえらいものになつて萬國に君臨すると云ふ思想に固められた國家と國民とは、その相手になる他の國家と國民とにとりて反撃の好目標となつたのです。他を打つ刀は直ちに自らを斬る刀になつたのです。これが本當の「絶對」を體得し、「天地」の間に居り、「内外」を統べ、「永遠の今」の座にすわり、「一つの心」に歸して

居る神道哲學者であつたならば、そのやうなブーメランを作ることはしなかつたはずなのです。

神道家、殊にかの古神道と云ふものに執心して居る人々は、「絶對」をまともに見ることをしないのです。何か無限定のもの、無限で、無で、「不定無相の超越者」と云ふものが、この千差萬別の「有限界」の外にあると思つて居るのです。さうして此外に在るものが、形を取りて「神」となつて現はれるのです。これが「一切の根源としての神」だと云ふのです。此神は、「己れ自らを不定の無よりあらはした」もので、キリスト教などの神とは違ふと云はれます。「我國の神は永遠の昔より存在する有神論的なる神と異りて、神自體の生誕が語られるのである。神は不定の無より生れ、超越の高みより己れをあらはして來るのである。かゝる神の性格を明かに示すものは、我國の祭の構造である」(日本倫理を貫くもの・まこと、頁一三)。「不定の無からあらはれる」とか「生れる」とか、又「超越の高みより己れをあらはす」とか云ふ文句の意味は、尚詳細な説明を待たぬと分明にならぬ點もあるのですが、日本の神達は、キリスト教のゴッドと違ひ、どこからか生れ出たものだと云ふのです。さうして其等の神達は一柱でなくて多柱であり、次から次へと系譜的に血統を引いて居ると云ふよりも、寧ろひよこん〳〵と獨立に現はれて來たものと見られるふしもあるのです。下程氏は祭を説明して、「『幽』の神を『顯』はにし、不定の無に住する神(複)を超越の高みより招き寄せるのが、祭である」(同上、頁一三)と云つて居ます。神道には、幽界と顯界とがあり、高きより低きに招かれると云ふのを見れば、明らかに對峙の世界觀を考へて居るものとしなければならぬのです。さうして此對峙の世界觀が豐葦原と云ふ地域内で成立して居るのです。これで見ると神道哲學者の考へでは、時間的に生れると云ふことのある神々と、空間的に此海から彼海へと限られて居る島々があつて、それを神が支配することになるのです。空間的に地域的に限定せられた島々があることは、自國他國の區別を强調することです。時間的に生滅又は幽顯なるものをあてると、二元的・對象的・鬪

爭的思想がそれから發生します。神道の絶對觀は鬪爭心理の培養に役立つことにあります。幾柱かの神〻は豐秋津島の内に閉ぢ籠つて此島の外に天地なしと云ふことになれば、自ら排他性・侮他性の心理を築き上げざるを得ないのです。時間的・直線的・垂下線的に神〻の系譜を規定し、その下に又直線的聯關をもつた臣民なるものをおくと、封建主義的な政治機構が出來上るのです。「天皇歸一」、「臣道實踐」などの標語が力づよく唱へ出されるのです。縱のつながりはいやがうへにもいやほどに强められるが、横のつながりなるものは皆無になるのです。「歸一」の地盤になる「實踐」の當事者は、何れも自主性のない依他者の雜然たる集合なのです。上から引つぱられる絲にあやつられて動くことは知つて居るが、自律性は少しもないのです。横の繫がりは自主自由の何たるかを解するもの、即ち自分等も亦「絶對」其物として而かも個個獨立の存在であることを自覺して居るものでないと不可能なのです。それ故に、「天皇歸一」で「承詔必謹」で叩き上げられた日本民族は、軍閥の頤使のままに、他の國家、他の國民に對して、何等の理由なき宣戰に參加したのです。自らの國の中でも横の繫がりがないのであるから、まして國の外に向ふ横の繫がりなどは、少しも考へられなかつたのである。又限られた地域の中で、上への繫がりのみを見て居た日本の軍民は、世界全體を擧げての上への繫がりを感得しなかつたのです。神道の神〻は日本と云ふ島〻に根據を持つことを知つて居ましたが、さうしてそれらを上から縱に統一し支配しましたが、横の連結については少しも考へなかつたのです。たとひ何かのかかり合ひで横のつながりがあつても、それは矢張り限られた地域的に出なかつたのです。即ち日本民族には世界性をもつた思想は、縱にも横にもなかつたと云ふことになるのです。端的に云へば、今までの日本人は文字通りに井の中の蛙であつたのです、日本が世界の日本であつたことを知らなかつたのです。世界を知らず、世界的思想を持ち合はさず、世界的訓錬を經なかつた日本軍が、海外であらゆる殘虐行爲をやつたことは、論理的に心理的に自然の結果

だと云ふことができるのです。

第四講　世界國家―絶對主權―自我主義

日本の軍閥の敗れたのは、始めから敗れるべき運命を擔つて居たものです。世界の大勢が、第一次世界戰爭の後、那邊に向つて動き出して居たかを、洞察するだけの明を、缺いてゐたからです。ドイツの人〻がレーベンス・ラウム(Lebensraum)を呼號するのに響應し、又或る國際的權力を得んために唱へ出されたゲオポリチーク(地域政治學)の主張に共鳴して、東洋に覇を唱へんとしたのが、日本の軍閥と財閥です。なるほど日本は東洋において指導者的地位を占むべき地理的條件を具へて居るかも知れず、又天照大神の統治下だけの島〻では年年に増加して行く人口を養ひ切れないかも知れないのです。併しそれかと云つて、他國に向つて侵略を始めなければならぬ理由はないのです。縱の繫がりだけで、上からの「至上命令」で動くに慣らされた日本人は、滿洲から北支・中支を經て南支に及び、更にアジアの西南地域にも其「御稜威」の光被圈を擴大せんとしたのです。「共存共榮」の名だけは世界性を持つやうでありましたが、その實は帝國主義・國家主義・自國繁榮主義を被つた假面にすぎなかつたのです。これらの主義は、第一次世界戰爭前までは、世界各國の政策を左右して來たものでありました。歐洲の諸强國がアジアにアフリカにその領土を擴げ、原料の獲得に狂奔したのは實にそのためでありました。併し第一次大戰後には、各國とも從來の行過ぎ國家主義を或る度に低下させて、國際的協調を計らんとする思想が胎動して居たのです。それで國際聯盟のやうな

なるものは、或る意味では、縦の繫がりを强めすぎるもの、横の繫がりを弱めすぎるものだからである。國際聯盟とか世界國家のやうなものを作り上げるには、横の繫がりを彌が上に强く引き締めることが大事だからです。

ロシヤの共產思想も亦世界的意義をもつたものです。コミンテルンの組織せられたのも當然のことだと思はれます。今日のところでは、純粹に國際的で、純粹に共產主義でなくなつて居ても、ソ聯の當初の目的は事實さうであつたのです。共產主義はもと〳〵人間の集團的・經濟的生活に關するものです。さうして彼等はこの生活を二つの階級に分けて、ブルジョアとプロレタリアトとして、其間の鬪爭を現實の世相だとするのです。人間の集團生活はただ經濟の面だけで盡きたものとは思はれぬけれども、共產主義はさうだと見て居ます。それは何れにしても、人間の存在は身體的であるとすれば、或る程度まで「物質」なるものと離れることのできぬものです。經濟面は人間の集團的生活の基礎をなすと見てよいのです。それ故、共產主義は一國家内に止まるべきでないと見てもよいでせう。主義者がその鬪爭を世界的にせんとあせつて居るのにも一理はあるのです。人間の社會生活は經濟面に限られたとのみ見るべきでなく、知性的なもの、價値的なもの、靈性的なものもあるので、むやみに經濟づくで片付けておくべきではないのです。たとへば、自由に對する要求は、たとひ經濟面においてそれがため多少の不合理があるにしても、「自由」に加へられる壓迫が過度であれば、それに對抗しなければならぬやうに感ずるのが人間性です。經濟面の不合理を矯正するのだと云つて、あらゆる他の方面において、重要な價値のあるものを棄てるわけには行かないのです。ではあるが、經濟生活の安定性は世界の誰もが希求するのであるから、何かこの安定性を將來するものが見付かれば、人間の通有性として此方法を普遍化せんとするのです。行過ぎ共產主義は行過ぎ國家主義と相對抗するのであるが、何れも

行過ぎは極度に避けなくてはなりません。然るに兩者は國際環境の變化につれて却つて一つにならんとする傾向を示して來たのです。第二次大戰の結果は、ソ聯をしてこの不思議な抱合ひを實行面に移さしめんとして居るのです。それは兎に角として、共産主義ももとは人道的世界性をもつて居るのです。此點では、自分の國のみが「天照大神の御心」を體して居ると云ふ考へに對照するものと見るべきでせう。

第二次大戰爭を經て世界は今や益〻世界性の聯合政府を樹立せんとする意向を示して來たのです。「八紘一宇」とか「大東亞共榮主義」とか云つて、日本の軍閥が自分の侵略主義を思想化せんとした動機そのものは甚だ不純であつたのです。それがため各方面に渉つて非合理と殘虐行爲をやつたわけです。が、「八紘一宇」を世界政府組織の義に解し、「大東亞共榮」を世界的經濟機構の公正化の義に解して行けば、今日アメリカ及びイギリスで唱へられて居る趣旨と同一軌を出でざるものと云つてよいのです。そして國際聯合（ユナイテッド・ネーションズ）の理念も亦此に在りと見なくてはなりませぬ。但し日本の軍閥に民主主義を本にした聯合精神が全く缺如して居たのが彼等の罪過を構成する所以なのです。これは云ふまでもなく、「國民は至尊の大御心そのものに歸一し奉ることにおいて天照大神の絶對性そのものにつゝまれるのである」（日本倫理を貫くもの・まこと、頁二五）と云ふところから、論理的に出て來るものなのです。「天皇歸一」に世界性のないのが非理の根本であつたのです。

人間は道德的に靈性的に個己獨立の存在であるけれども、この存在は身體的である限り絶對的なものでなくて、何處かで制限を受けなければならぬやうに出來て居るのです。人間は集團的に生活しなければならぬのです。人と人との集團は社會を作りますが、人と自然との對立は宇宙を形成します。宇宙的立場から見ると、人間は上下四方に制約を受けなければならぬ。社會的立場からすると、人は各自であつて亦各自でないとも云はれます。隣近所がなくては

誰も生活出來ません。それで吾等は門を出れば直ちに自分でなくなるのです。內に居ても必ずしも自分ではありません。如何に封建主義の主人公でも我儘は許されないでせう。ここで人間が精神的に陶治せられて行くのです。社會が國家になると、國家は獨立主權を持つて居て、他の國家からはそれを犯されてはならぬことになつて居ると申します。國家の存在は絕對だと云つて、その國家を構成して居る個個の員數に對して必要に應じて壓迫を加へて個人の自由なるものを侵害することがあります。日本などは平時でもそのやうなことが頻りにありました。封建制は此の如き國家觀の典型的なものと思ひます。それから國家はまた他の國家群に對して、いつもは協調的・互讓的に交際して行きますが、非常の場合には相手を見て隨分と我儘を通すことに努力します。相手國は、そのやうな場合には、可なりの迷惑を感ずるは勿論でありますが、自らの兵力、卽ち暴力行使可能性の如何を顧みて、強くも弱くも出るのです。これが外交交渉と云はれるものです。一國家の存在を絕對視する結果は、此交渉なるものが無限の變態を呈して、誠に奇奇怪怪と云はれることになるのです。世界政府の出現は、實に此種の、力を主體にした「外交」なるものに終止符を打つことになるわけです。卽ち力を主體にした國家は、內に對しては云ふまでもないが、外に對しても亦權謀術數の限りをつくすので、人間精神の裏面をのみ刺戟することになるのです。この甚だ好ましからぬ人間の集團生活に對して、これを法制的にでも規定して國際平和を實現せんと云ふことは、從來の行き方に對して大なる進歩を意味するものでなくてはならぬと信じます。封建主義下で「天皇歸一」の外に何ものをも顧みる遑のなかつた吾等國民にとりては、一大警鐘でなくてはなりませぬ。狹い島國に居て、上への繫がりの外に、國內でも國外でも横の繫がり、海を越えて、水平線の彼方にも尙擴がり得べき横の繫がりの在ることを悟り得なかつたわが國の人〻は、「世界政府」の可能性が今や海のかなたに話されつつある事實に對して何の感懷を抱かんとするのであらうか。

所謂科學の進歩なるものは、吾等のすべての考へ方をして世界性を帶びさせなければ已まないやうになつて來て居ます。飛行機やラヂオの發明の如きは空間をなくしてしまひました。海を渉つたり山を越えたりして何箇月かを費やさなければ行けなかつたヨーロッパの如きも、今は二三日の旅程、寧ろ空程にすぎなくなつた。短波研究の結果に至りては更に驚異の事象を次から次へと發生させて居ます。數千里の彼方からの聲が瞬時にして此土に達し、彼我の會話が自由に交はされます。今數年を經過すれば、彼我の面を見て會談することさへ可能となりませう。今までのやうに井戸の底にかがんで居ようとしても、許されなくなつたのです。金山鐵壁の隔ても何と云ふことなしに通過して行つてしまひます。空間と云ふものがこのやうに容易く通り越されると、事實は國境など云ふ考への如何に封建主義的であるかを分明に證據して居ます。

殊に今度の戰爭で注目の的となつたのは原子爆彈です。只の一彈で廣島も長崎も壞滅してしまふと云ふことになると、これからの戰爭は人類死滅の外ありませぬ。爆彈發明の當初において、既に此の如き效果が上げられるとすれば、今度は兩三年の間に、如何なる新工夫が加へられて、如何なる破壞力を發揮するかわかりません。先頃の新聞(ニューズウイーク、一九四六・一〇・一四)に原子爆彈百三十一箇でフランスを破碎し得べく、四十三箇でベルギイを平げ得べく、千二百六十九箇でソ聯を一掃し得べしと云ふことが語られて居ました。原子力の利用ほど今日の吾等に對して脅威を與へて居るものはないのです。世界を一政府の下に統轄して世界聯邦を組織しようと云ふ考へに對して、吾等は今までは架空の夢物語のやうにのみ想像して居ましたが、科學の客觀性はこれを現實の力で證據せんとして居るのです。原子爆彈の威力の下に並べられては、國家間の鬪爭は何の意味をも成さぬことになるのです。各國が如何に相分れて相戰つて、己のみを利せんとしても、一たび原子爆彈に見舞はれると、潰滅の悲しみを敵も味方も味はなくてはならぬと云ふこ

とになるのです。そのやうなことをするよりも、始めから各自の讓歩によりて、卽ち國家の絕對權力なるものを幾分か相互に削ぎ合つて、一世界を組織するのが、最も賢明な仕打ちとしなければならぬのです。

平和を促進させるに有力な要件の一として、國家なるものの絕對權を抑制することを考へてよいと思ひます。國家が內に對してどこまで絕對權を揮つてよいかと云ふことも大きな問題ですが、又外に向つての關係においても、どこまでその權利を主張すべきか、それも考へてよいのです。統一的世界政府と云ふものが出來て國家群を支配して行けば、それに越したことはないのです。一國家を一單位として、それを如何なる意味においても、破ることの出來ないモナッドのやうなものにしておくと、何かのいきさつで、兩個及びそれ以上の國家間に摩擦を生じて、結局は戰爭になるものと信じられます。ところが、今度の戰爭で原子爆彈が發明せられたので、戰爭には勝敗がなくなつてしまつたのです。兩方共に斃れなければならぬと云ふことになれば、戰爭を始める理由はなくなつたわけです。どちらも勝てず、兩方とも負けるのみならず、全滅しなければならぬとすれば、戰爭は目的を失ふことになるわけです。絕對權を持つて和戰を宣告し得る國家を考へることの實際的非合理性はこれで自明となるのです。随つて國家は又その構成員に對して、結集を鞏固にするとの意味で、無闇に壓迫を加へることもなくなるでせう。かうなると、個人的活動の自由性は從來よりももつと高められることになります。唯やたらに「一君萬民」などと叫んで、人間としての原則的權利をも剝奪せんとするやうな暴擧は消滅させなくてはなりませぬ。軍閥などは出頭したくても不可能となるにきまつて居ます。

そこで米國の申し出は、國際的に原子爆彈の製造に統制を加へてお互に出し拔けに他を攻擊することのないやうにしようと云ふのです。これをやるには、中央委員會のやうなものがあつて、それが各國の工場を臨檢して、原子爆彈

製造を制扼しようと云ふのです。これは自然各國家の絶對主權を犯すと云ふ意味にもなりませう。併しこの絶對主權は、世界平和又は戰爭防止と云ふ大企圖から見れば、當然制限を加へらるべきものであります。他國への侵略のための國家の絶對主權などはあつてはならないのです。國家を不可犯のモナッドと看做しておくやうな思想は、これからは廢滅さすべきです。

アメリカの此の原子爆彈製造統制に關する申し出に對して、ソ聯は反對なのです。それは今云つたやうな國家絶對權の侵害だからとのことになるのです。外の國のものが這入りこんで來て、自分の國の中を檢分すると云ふことになれば、隨分目に餘るやうな風景も見られることでせうが、これはどの國にでもいくらかづつはあることで、別にさう氣にかけるにも及ばないと思ひます。これが、機會になつて各種の好ましからぬものを矯正することになれば尚更よいことと考へなくてはなりますまい。絶對主權の侵害などと云ふことは、爲政者が自分の國を自分の專有物のやうに考へて居るからのことです。何れの國も世界平和と云ふことを念頭において居さへすれば、その「絶對權」の限定について何も不平を云ふべき筋ではありません。何かしたら戰爭でもやつて自分の國にのみ工合の好い事をと企らんで居るから、所謂る國家の主權など云ふものに對して手を著けられぬと云ふのです。國家も、個人の場合のやうに、他を損させて自分のみが好くならうと云ふのは非合理です。個人の場合では何か道德と云ふやうなものもあつて、いくらか――表面だけにしても――その意味の制裁がありますが、國家と云ふエゴイストは全く反對です。これがをかしいことなのです。國家を構成する各分子の間には何かの規定があつて、それを守るのが個人的道德となつて居るが、その道德的單位で出來る團體そのものになると、他のそのやうな團體に對して力を用ゐることになるのです。なるほど、國際間の成文法なるものはあるにはあるが、いざとなれば、道理に訴へたり道德を守ると云ふことが、實行せら

れないのです。結局は兵力の强弱によりて國際の問題が片付けられるのです。第二次大戰爭に加はつた國家はこれにこり〳〵して、戰敗國の軍備を可能ならしめる所有施設を破壞しつつあるのです。さうして戰勝國の仲間でも、兵力はそのままにするが、聯合機關を設けて、各自の間に何かの統制を試みんとして居るのです。原子爆彈製造の統制はその最も關心するところです。もし彼等にして此が出來ないことになれば、第三次大戰爭は彼等自身の間に起ることになるにきまつて居るのです。人類がそのやうな事を繰り返してのみ居ると云ふのは、如何にも言甲斐ない次第です。理性的動物だと云つた手前、何とか今一段の工夫が要求せられます。

國家の絕對權を象徵して居るものは兵備です。これは何としても取り除かなくてはなりませぬ。一國家内における個人間だけでなく、他國の人でも、個人としてはお互に信用をおいて交際して居るのです。これが敵と味方とに別れて殺し合つたあとでも、個人として會へば昔しの通りのなつかしさで交歡することができるのです。それが國家となると、喧嘩の後は中〻舊に戾らないのです。國家を通さぬと個人の生活はない、文化は生み出されぬと云ふが、自分の考へでは、國家のために、國家間に無用の摩擦や鬪爭を釀すことが却つて多くなり、個性の發展、自由の確保、靈性の自覺の阻止せられる場合が多くなると思ひます。國家は一種の倶樂部のやうに組織せられてよいのです。國家の枠に入れない社會生活だけがあれば、それで人間の幸福が却つて增進するのでないかしらんと思ひます。これは科學的にどこまでも突きつめて硏究したわけではありませんが、常識で見ただけでも、個人が國家の並列から得るところは、失ふところよりも少ないのではないでせうか。

國家の絕對主權は兵力によりて表象せられると信ずる。各國にして此兵力を悉く棄却しない限り、如何に國際聯盟と云つても、國際聯合と云つても、世界政府と云つても、どこかに兵力を備へて居るものがあれば、國際の猜疑はそ

こから暗鬼を生じて來るにきまつて居ます。どう云ふわけで、かうなつたかは尋ねないにしても、日本の憲法に日本はどうあつても戰爭を爲ないと定めたことは、最上階級の合理性を持つものとしなくてはなりませぬ。まして敗戰の結果軍隊が全滅したのであるから、これほど願つたり適つたりのことはないと云ふべきです。戰勝國はこれを模範にして亦各自の軍備撤廢をやらなくてはならぬのです。負け惜しみと云ふこともありますが、日本の今日おかれてある立場は所謂天の配劑と云ふものと、自分は深く信じて居ます。國家の兵備をとつてしまつて、その主權なるものを打破すると、國家我を力まかせに肯定する機會が絶對になくなるのです。從つて國家が非合理を他に加へることがなくなる、さうして却つて自ら云ひ得るところは、正義の上から、如何なる「强國」でも聞かなくてはならぬことになるのです。兵力のない國の强さは、嬰兒の强さです、靈性の强さです。これでもつて千軍萬馬の間を馳驅することが出來ます、原子爆彈も何も恐るるところがないのです。敵を恐れるのは此方にも何か「敵」なるものを作り出すべきものを持つて居るからのことです。始めから徒手空拳なら、向ふが人間である限り、何も心配する必要も理由もないのです。多くの人はこれを空想と云ひます。個人だけの場合なら、死ぬも生きるも一人だから無手勝流でもよいかも知れぬが、國と云ふものになると、澤山の人が居るので、それに迷惑をかけてはならぬと、かういふ考へもでませう。が、それなら兵力があつたら可いかと云ふと、どうです、今度の戰爭は我方には千萬人の兵隊もあつたことと思ふ、さうして國を擧げての總力戰だと云つて、女も子供も、バケツとハタキ見たいなもので消防隊を編成して、アメリカの燒夷彈に對抗するのだと云ふことにさへなつたではないか。さうしてその結果は何百萬人の兵隊を殺し、何百萬人の市民を裸にし家なしにし、それから國外からも何百萬の男女と兒供を引き揚げ歸らしめて、愈〻歸れば食物も著物も住家もないと云ふことになつたではないか。盗人・暴行・人殺し・詐僞・闇市・贈賄・官金横奪・公民財物の横流

し等等、所謂る道義の頽廢前古未曾有ではないか。これは何れもなまじひ始めからいくらかの兵力を持つて居て、それを後生大事として居たからではないか。これで國民の幸福を増進し安寧を保證せんとしたからではないか。始めから何もなかつたら、是程に國民全體が苦しむことはなかつたらうと信ずるが、それは間違ひであらうか、どうだらう。

日本は負けて兵隊を失くしたが、アメリカは勝つて兵隊を廢すべきだと、自分等は思つて居ます。それは何故かと云ふに、アメリカほど理想に馳る國民はないのです。アメリカ人は弗崇拜が宗教だと云ふ人もありますが、自分の經驗ではさうは思ひません。アメリカ人は自分等が好いと考へることがあれば、直ちに其實行に取り懸るといふロマンチックな傾向をもつて居ます。效率を上げるとか、實績を貴ぶとか、實證主義だとか云ひますが、それも何かの理念を持つて居ないと、さうは云へないのです。只其日〳〵のくらしで一生を送る人は、そのやうなことは考へませぬ。アメリカ人が高遠な理念に生きて居ると云ふことは、メー・フラワー號でどんな人達が大西洋の向ふから來たかと尋ねて見ればわかるはずです。單に政治的自由に生きると云ふだけでなく、宗教の信仰に生きることを目的として居たのです。今日は歐洲各國から色〻の人がやつて來て居るので、當初の理想も大分變化して居るでせうが、國民生活の基底觀念は何と云つてもキリスト教であります。彼等は何か云ふと、キリスト教的常識・キリスト教的矜持・キリスト教的ディセンシイなどと云ふのです。今度の戰爭で無條件降服をやつた日本軍及び國民に對しても、實に堂堂たる理念の發露を見る次第です。このやうな國民であるから、理窟さへわかれば、直ちに武器を捨てて丸裸になり得る人達だと信じます。今日のところ、このやうなことを行り得る國民は米國民を措いて外にはありません。歐洲の人達は、東でも西でも、長い歴史を控へて居るので、傳統から逸脱した行動は中〻望まれないのです。ただそれが米國となると、國は新しいし、人民は自由を愛し平和を愛し平等を愛しキリスト教的精神に富んで居るので、少し輿論を動かす

に勉めるものがあれば、兵隊全廢論も實現せられ得ると信じられます。世界政府の創設につきても、純眞な學生の間に相應の反響があるよしに報ぜられて居るのです（ニューズウィーク、一九四六・一〇・一四）。世界を動かす新しき思想は米國で生れて育て上げられるより外ありません。

アメリカの獨立宣言には、「すべて人は造られて平等である」と書いてあるのです。が、この平等とはどのやうなものかを定めてはない。平等には色々の義が含まれて居るが、實際には、常識的に考へて、人間は平等に造られて居ないのです。獨立宣言はこの點で誤りと云ふべきでせう。個己と云ふものが認められる限り、それは不平等の義に外ならないのです。ジョン・スミスとジョージ・ストーンとは、すべての點において平等ではありません、生理學的に、心理學的に、經濟的に、社會的に見て平等ではありません、政治的に見てもさうです。但〻集團生活を形成する上において、ジョンとジョージとが、各〻その一單位であると云ふ點から見て、即ち數學的に見て、兩者は平等であると云はれませう。それ故、政治的見地から各自に一個の投票權を持つとか、罪を犯した場合に社會上の位地を勘定に入れぬとか、道德的人格としては甲も乙も人間であるとか、何れも一樣に自由の權利を肯定し得るものであるとか云ふ點では、人〻、男も女も、平等であると云はれます。アメリカの獨立宣言も此意で書かれたものであります。イギリスの壓迫に對して自主獨立の人權を主張したものであります。この意味で人間は神の所造で平等であると云ふのです。その外の意味で――殊に哲學的に解したときには、人間は不平等に出來て居るので、その故に、自由があり、個性的價値があり、道德的責任及び良心と云ふやうなものがあるのです。平等は決して數學的單位化の義ではないのです。

アメリカの獨立宣言には、單に政治的な意味が含まれて居るだけでなく、その基本的觀念は宗教的なのです。「造られて平等」と云ふのは、人間は誰でもその造物者たる神に對しては平等であると云ふのです。或る特定の一人が他

に對して非合理な壓迫を加ふる權利がないと云ふのです。宗教的に云へば、吾等は神に對しては何れも一個の罪人(つみびと)(シンナー)です。これは人間的に見ての話ではありません。それ故、吾等は何れも他を審判すべきものを自分には持つて居ない、それは神のみの行じ得べきところであるから、其點から見て吾等人間は平等でなければならぬと云ふのです。併し人間だけで話しする場合には、吾等は必ずしも平等とは云はれない、不平等をきはめて居る、あらゆる點で千差萬別である。さうしてこの無邊の差別の故に人事の交錯も亦無邊であるのです。上下・貧富・賢愚・美醜・强弱・禍福など樣〻の絲目に綾(あや)どられて、社會的集團生活が營まれて行くのであります。人間はお互に色〻の目を以て見て居るのですが、神からは何れも一つの目で見られて居ます、これが平等です。人間仲間のすべての差等は神の前へ出るとなくなるのです。神の前では吾等はあらゆる衣裳をとつてのけて赤裸裸で立ちます。閻魔樣の淨玻璃の鏡に照らされると、人間はその存在の源底に徹して見拔かれます。これが平等と云ふ觀念の據點であります。「平等」はもと〳〵宗教的語彙であるが、それが政治面・道德面・社會面に反映して、吾等は日常相互間に不平等を認知しながら、何かしらず、その下を流れ行く平等觀を自覺せざるを得ないのです。人間的權利の平等、道德的人格の平等、自由享有の平等──吾等はいつもこれを感じて居るのです。自分の使ふ言葉で云へば、これはいづれも靈性的直覺から出るもので、知性的境地にだけ居ては、この根本に觸れることが出來ないのです。アメリカ人は政治的に獨立を宣言しましたが、その底には彼等の宗教的信念があつたものに相違ないのです。どこかでも申しましたやうに、自由は政治的觀念であるやうに普通考へられて居ますが、本當の自由、勝義における自由、絕對的自由と云ふものは、靈性の上においてのみ云はれるのです。アメリカ人は皮相的に弗(ドル)崇拜者と云はれて居ますが、さうして彼等のあるものは、事實さうだと思つて居るかも知れませぬが、彼等の「無意識」には深い宗教的信念があつて、それが彼等をして無意識的に理想を

逐ひまはさしめるのです。彼等は一方においてはプラグマティクであることは慥かですが、その裏に脈打つて居るものに一種の宗教があるのです。今までの彼等の國民史には、「平等」思想を裏切るものもあつたに相違ないでせうが――さうしてそれはどこの國民でも今までに皆行つて來たところですが――その前途にはいつも「造られて平等だ」と云ふ觀念があるのです。リンカンの奴隷解放の如き、一面に經濟問題があつたと申しますけれど、彼自身の信念は宗教的なものの上におかれてあつたと信じられるのです。

それ故に、何か新しい企圖がどこからか出てこなくてはならぬと云ふなら、それはアメリカから出るべきです。世界政府の組織、兵制全廢、經濟平等などの提唱は、まづアメリカから出なくてはなりませぬ。日本は負けて兵隊を止めましたけれども、アメリカは勝つて兵隊なしと云ふことになれば最も妙だと思ひます。

日本の或る學者は、アメリカ獨立宣言の平等觀を以て、ただかう云ふだけのことで、彼等の實行はそれに稱つて居ないと批評して居ます。「彼らは人權の平等をふり廻しながら平然として土人を殺戮し、依然としてニグロ奴隷を鞭うち得たのである」と云ひます。このやうなことは、今までどこにでもあつた事實です。弱肉强食とか適者生存とか云ふ自然の法則又は進化の法則とか云ふものは、人類を含めてすべての生物界を支配して來た、今でも支配して居るのです。他を責める前に自分を責めなくてはならぬのです。しかし又次のやうな事を考へて見なくてはいけない――人間は惡い事も善い事もするが、惡い事をしたとき、「ああ惡かつた」と氣がついて、それを已めることが出來る。そこに人間の進むべき道がある。それでその人の價値が定められる。これは國民の場合でもさうである。何か惡い事をやつて、その國民の內でそれを非難するものがあつても、それに耳を假すことをしないのみならず、その少數者を

壓服さへせんとする國民がある、非を遂げんとするものである。所謂る國家の權威に關するから、一遍やつたことは、非理でも何でも止めないと云ふのである。このやうな國民は國民としては下等の部類に屬するものと云はねばなりません。たとへば、イギリス人は印度に對して屢〻亂暴な行爲をやつたが、國民がそれに對して大いに非難の聲を高めると、政府はそれに耳を假すのである、非行を取り押へてしまふのである。アメリカでも奴隷の解放運動が結實し、又インディアンのためにレゾルヴェーションが設置せられて居るのです。これらの運動はどこでもまだ十分に實行せられて居ないのでありますが、實行しようと云ふ思想はいつもあることは疑はれないのです。第一次大戰爭以來前述の世界政府の樹立に、各國が――殊に大國が――精進して居る事實は、何れも萬人平等であるとの觀念、民族をして各〻その所を得しめると云ふ理念から發して居るものなのです。此動機の純粹性は疑ひを挾むべきでないと信じます。「八紘一宇」や「大君の御稜威」で侵略主義に假面を著せたものとは、同日の談でないやうに思はれます。個人の場合でも、國民の場合でも、これを正當に評價する方法は、彼等がどれほどに向上し能ふかと云ふ事例を數へ上げれば好いのです。彼等が墮落の途を辿つたと云つて、その面だけを指摘するのはいけないのです。今までの世界を見渡せば、どこの國でも無疵で立つものは一つもない。それだからと云つて、何れもの國が今後もまたその瑕疵を平氣で續けて行くものとは云はれますまい。何と云つても、世界の形勢は代を追うて變つて行くのであるから、その變る所以の道をきはめて、それに隨順して、國策を立てて行かなければならない。それを知らずに、何時も同じ夢を見て、自省の機會もなく、他を鑑識するの眼もないものは、亡びの道を走せ去るものとしなければなりません。

去る頃(一九四六・六・一〇發行)の『タイム』と云ふアメリカの週刊雜誌に、デーヴィッド・シイ・デーヴィスと云ふ人(飛行兵であつたらしい)の寄書があつた、「理想は行爲にならねばならぬ」と題してある。その文を抄譯する。

「自分は戰爭中はヨーロッパの人々を爆撃した。諸都市に火災を起さした。人々を慘殺した。それは戰爭であつた。しかし戰禍の諸都市に殘された兒供を何とすべきであらうか。又墜落した飛行機上の人々を何とすべきであらうか。自分としてはそれらの人々に對して何か負ふところがあるのではなからうか。人間としては誰もかも其等の死し去つた目的に對して何かの責を負ふべきではなからうか。

しかし自分としては何が出來るか。飢餓救濟に義捐金を出したり、國際聯合を支持したり、世界の前途に幸あれと願ふだけにて十分なのであらうか。どうもさうだとは考へられぬ。自分等のこれからの一生を盡くして、如何に不斷の勤勞に服しても、その罪を償ひ得るものとは考へられぬ。……吾等の理想は行爲とならなければならぬ。吾等は實踐しなければならぬ。……

吾等は生産しなければならぬ。何ものも生産の途上に横はつてはならぬ。吾等は饑ゑたるものに食を與へ、乏しきものを救はなければならぬ。個人的企業でこれを成しとげられぬなら、公共的企業に訴へなければならぬ。……此鬪爭は最後まで續けられねばならぬ。さうしてすべての人は造られて平等であると云ふことを世界に示さなければならぬ。……」

このやうな感情を抱いて戰爭から還つて來たものはデーヴィス氏一人ではなかつたらうと思はれるのです。さうしてこのやうな感情を抱き得るものはアメリカ人でないと出來ないのでないかと、自分は考へるのです。それは何故かと云ふに、彼等は「すべて人は神に造られて平等である」と云ふことを深く信じて居るからである。これが日本の飛行兵であつたら、このやうな感懷を述べたであらうか。「八紘一宇」で勝ち誇つて還つたとしたら、彼等の驕傲の度は計られぬものがあるに相違ないのです。それから本職の軍人の威張り方、それを想像しても、ぞつとするほどです。

日本人とアメリカ人とは、どうしてそのやうに相異するのかと云ふに、今までの日本人の理想とでも云ふべきは、「一君萬民」とか「臣道實踐」とか云ふやうなことばかりで、人類愛又は道義的人格の尊重などと云ふべきものが少しもないのです。行き過ぎた國家主義と云ふものがあるが、如何なる國家主義でも自國本位の外に何物もないと云ふことになり、さうしてその「自國」に縦の繫がりの外如何なる程度にも横の繫がりがなかつたら排他的にならざるを得ないのです。さうしてその排他性に「尊皇の道」が加はり、更に「神聖性を擔ひたまふ……現御神」觀が加はると、「皇軍」が編成せられ、「聖戰」が戰はれるのです。これに參加した人〻が戰後の光景——倒れた敵屍、路頭に迷ふ女兒供など——を見て、前掲デーヴィス氏の如き感懷を抱くことが、一時でも、一瞬でも、あり能ふであらうか。アメリカ人は人類平等の理念を高唱して而かもそれを實行しないと罵る日本の學者達は、「天皇への歸依」の外に何もない日本人——横の世界を見るべき眼を具へて居ない日本人が、今日アメリカの立場におかれたら、如何なる思想を抱き、如何なる行動に出るであらうかと、今更考へて見る氣にならぬであらうか。「これはただアメリカに對して一種ひいきの眼で見るから、さういふことが云はれる、本當の日本人はそのやうなことを云はない」と、批評する人もあらんかなれど、自分としては、どうしても公平な理性の立場を捨てるわけに行かないのであります。本當に日本を愛し日本の將來に對して大なる希望を懸けようと思ふ人〻にとりては、自らを批評するに嚴に失しても寛に失してはならぬのです。これは個己の場合でも國家の場合でも同じ事であります。ところが不思議にも、國家の場合になると、何かにつけて自分の云ひ分、自分の行爲を正當化せんとする傾向があるのです。ここに行過ぎの國家主義が唱導せられ得る罅隙があるのです。殊に從來の神道家のやうに——さうして又多くの日本人のやうに——「天皇への歸依が絶對者への歸依だ」と云ふことを敎へられ、覺えて來たものには、この偏狹な非合理の立場を捨てるわけに行かないのです。

實際を云ふと、平等・自由などの觀念は、政治上の語彙に屬すべきものでないのです。これを十分に了解して、その運用を誤まらざらんとするには、靈性的直覺の境地に這入つてこなければならないのです。政治の分野だけに居ては、なるほど、口に筆に平等とも自由とも申しますが、これに對して誤つた見解をもち易くなるのです。さうして其結果は政治上の不安や騷擾を呼び來たすことになります。

例へば平等ですが、平等は如何なる意味においても、それだけであるものではないのです。平等は差別のあるところに可能です。平等だけあつて差別のない世界はありません。平等だけあれば平等と云ふこともないわけです。それ故、平等が叫ばれる狀態の下では必ず差別があるのです。それを忘れて只管に平等平等と叫びまはつて、何もかも水平線上に臥かしてしまふことは、啻に理論上意味をなさないのみならず、事實上にも不可能なことです。如何なる理窟も事實の上經驗の上に建てられなければならぬのですが、人間の生活には理窟がさきになることがあるのです。或は人間は理窟によりて動く動物だと云はれます。しかしこの理窟は何となく飄然として何處からとなく人間の頭の中に浮び出て、人間はそれによりて行動するのではないのです。理窟の出來上りには經驗も實驗も觀察も反省も推論も必要なのですが、この理窟が一旦出來ると、人間はそれを規範にして、これから後の行動を左右して行かんとするのである。それ故、理窟は正當に周到に嚴密に歸納せられ演繹せられなくてはならぬ。理窟の十分に整つて居ないところでは、行動も亦能くその體裁をなし能はぬのです。どこかで、いつかは、破綻の憂目を見なければ已みません。理窟を黜けるわけには參らぬのです。經驗の事實を直視することは固より大事であるが、それと同時にその事實に稱ふところの理論をつくり上げなければなりません。まづ一つの情念があつて、それを遂行するための理論を作らんとし

て、事實を歪曲することは、危險此上もないことです。殊にその情念なるものが偏固であるとき、即ち世界性をもたないとき、自己のみ中心となつて居るときに、それを裏付けて居る理論には危險性を最大限度に具へて居るものです。それ故に、情念の純粹性、事實直視の公平無私なること、理論組立の嚴密性――この三つは相互に重なり合つて又込み入つて居るのであるから、よほど洗錬せられた頭腦をもたぬと、學者は進路を誤るのです。神道の思想を正當化せんとして、今まで多くの國學者なり哲學者なりが行なつた理論なるものを見ると、まづ情念の上で自己中心主義――所謂皇國第一主義――と云ふ偏固なものがある。つぎに歷史の事實なるものに對して科學的檢討を行はんとする用意が全く缺けて居る。それ故、それから引き出し、組み上げた一絡索の理論なるものは支離滅裂である。これが今日の敗戰・慘禍・苦患を將ち來たさなかつたら、それこそ古今未曾有の最大奇怪事であつたらう。

それで、平等と云へば必ず差別がそこに含まれ、差別と云へば平等が必ずその裏に潜んで居ると云ふ道理を忘れてはならぬのである。平等を云ひ換ふれば理である。差別は事である。理を普遍と云ひ、事を特殊と云つてもよい。さうして佛教の説くところでは、理事が無礙であるばかりでなく、事事が無礙だと云ふのです。一般の哲學では理事無礙とまでは理窟づけ能ふのであるが、今一躍して事事無礙とはまだ云ひ得ないのです。これは靈性的自覺の世界だからです。ここに宗教が成り立つのです。人間は誰でも一たびは此境地を通つて來ないと、平等に入り差別に入り、理を體し事を體することは出來ないのです。知性的分別の生活圏内では、差別と云へば差別に滯り、平等と云へば平等に泥むのです。それは已むを得ないのです。政治的に平等だと云へば、社會的にも知的にも平等だと云ふ風に考へるのが普通人の癖だと思ひます。神の前で平等だと云ふことは必ずしも人の前でもさうだと云ふことではありません。人の前での平等には條件がついてくる、即ち不平等になる。が、この不平等のうらに直ちに平等なところがあるので

す。神は人を通して神でなくなるところがあり、人は神を通して神になるところがあります。併し、その故に、神は人であり、人は神であるとは云はれないのです。平等の平等たる所以に徹するとき、差別の差別なる所以に徹する。さうしてこの徹したところから世間に出るのです。さうすると、世間は一面に平等でありながら、又一面に不平等があることがわかる。これがわかると、人間の一生は不斷の努力であり、永劫に聞かれぬ祈りであり、無限に到り得ない完全性の追求であると云へるのです。政治的生活がそのままに宗教的生活となるのは是故であります。政治的生活が宗教的生活にならぬと、吾等の生活はいつも摩擦・相剋・闘爭の生活になります。それも必ずわるいとは云はぬ、それは一面人間生活の運命だからです。併し靈性的直覺のない生活では、摩擦又は相剋など云ふものが、自分を超越することが出來ないで、惡魔的呪咀の姿に變形します。人間が人間でなくなるのです。これが一番情けないのです。

自由の觀念も亦靈性的直覺の境地において始めて十全な認識を得られるものです。知性的分別の生活では自由の名はあつても、甚だ限定せられたもので、眞正の意義において享有せられては居ないのです。多くの場合では自由は放縱不羈と誤まられて居る、利己を中心としたものとなつて居ります。そのやうな自由は絶えず制限を加へておかなければならぬので、條件的自由と云ふことになります。知性的世界では、個己を沒却して而かもそれを活躍させることは出來ません、どこかでこだはるところがあるものです。卽ちいつも何かの制約の下で動くと云ふ感じがあるものです。それはつまり道德又は倫理又は政治の世界における生活だからです。制限の感覺は必ずしも積極的に意識せられないまでも、どこかで消極的に「無意識」の中で動いて居ます。それが何となく意識生活の全面に浸みこみわたつて行くので、吾等の日常には、信心決定と云ふもの、大解脱と云ふもの、泰山を据ゑたやうな安心と云ふものが見えな

いのです。念念にせか〱した心持で追ひまはされて居ます。このやうな場面には、自由は觀念として又あこがれとしてちらついて居ませうが、體認と云ふものにはまだ〱なつて居ません。しかし目の前にちら〱して居るものは、知性分別面では、「これだ」と云つて、手を著けて押へるまでに行きませんが、知性をしていつもこれに向つて進ましめるやうにして居ます。

自由も平等も、政治の面では、そのままの姿でそれを攫むことは出來ないのです。但ゞ前方にちらついて居るものとして――政治及び道德を導くもの、方向を與へてくれるものとして――「そこ」におかれてあるものです。而してこの「そこ」は靈性的直覺の場處であるから、知性的分別の世界に居るものにとりては一種のあこがれで、永遠に彼等の攫み得ないところのものです。しかし、それだと云つて彼等はそれを放棄することを得ないのです。攫むことができず、放棄することもできないので、彼等はいつまでも中有にさまよふより外ないのです。「そこ」に對するあこがれです。人間の一生はあこがれです。知性の世界に生活する吾等には、絶對の安定なるものはあり得ないのです。比較的にいくらかの落付きが得られて居ると云ふだけのことです。究竟のところと云へば、知性的分別と靈性的直覺とが、表となり裏となり、渾然一體となつて、實際生活面に動くと云ふことでなくてはならぬのです。これが本當にいつ出來るかは分らない、それで人間の一生は永遠の修行の一部です。それが實際に出來るときが、天に榮光あり、地に平和のある時節だと信じます。

それはいづれにしても、今日の吾等の實際の生活は政治的及び道德的であつて、知性面でのみ動いてゐることになつて居ます。それで自由だの平等だの同胞愛だのと云つても、それは觀念性をのみ帶びて居て、吾等日常の生活は全くそれと相反したものとなつてゐるとさへ云はれ得るのです。併し觀念だけでもあれば、それでも誠に結構だと云つ

てよいが、日本の今までの政治にはそれもなかつたのです。佛教の方ではよくそれを說きはしましたが、靈性面にのみ重きをおきすぎたので、それと知性面及び行爲面との交涉を懈つたのです。事事無礙の法界觀を、千差萬別の實際世界觀の中に入れて、それに行爲性を持たすことを懈つて居たのです。つまり日本では佛教が政治面に出て來ないで、そこでは主として神道に支配せられたと云ふ趣きがあります。それが明治維新以後殊に甚だしくなつたのです。明治の中頃には一時民權自由の運動もあつたが、これは封建主義の思想や祖國第一の情念や尊皇觀などと云ふものに壓迫せられてしまつた。日清・日露の兩戰役を了へて、第一次世界戰爭に參加した後の日本は、「五大强國」の一つだと云ふことになつた。それからと云ふものは、行過ぎ國家主義が日本の上下を支配することになつた。これに對しては神道思想の責任實に大なるものあるを信ずるのです。神道には平等も自由も世界同胞愛もないのです。それが日本の政治道德の基本理念となつたのだから、今日の慘禍を實收しなければならぬのです。

共產主義は四民平等を現實化せんとするものだと云ふが、これも理論的に歷史的に又現實の上に、深く探究しなければならないものがあります。それから、それが或る一國で成功して居るから、或はその途上に在るからなどと云つて、直ちにそれをまた他の一國に實現させようと云ふ道理にはならないのです。又共產主義は共働主義で不作不食主義であるから、民主主義だとも云ひます。しかしただそれだけでは民主主義と云はれるか、それも分らないのです。民主主義にも樣〻の形體があります。願はしいのもあり、願はしからぬのもあります。社會をブルジョアとプロレタリアトとに二分して、そのどちらかで全社會を支配して行かうと云ふのは、平等ではない。甲で乙を制するも、乙で甲を制するも、その專制性においては變りはありません。何かの統治體制を作り上げる限り、力による支配は免かれない。統治と階級とは離れられぬ。階級は何かの力を本として立つより外にない。階級のあるところでは鬪爭は自ら

追隨して出てくる。これはブルジョアの社會でも、プロレタリアトの社會でも同じことである。鬪爭をなくしようと思へば、壓迫より外はない。壓迫は祕密警察と自由剝奪と恐怖政策とに由りて始めて有效になるのです。平等の觀念から出發したと云ふ共產主義政府はこのやうな暗影を投げないではすまぬのです。今日のソ聯は日本軍閥時代とその專制ぶりにおいては大差ないと云ふ報告が新聞や雜誌に見えます。いくら共働共營の民主主義、不作不食の勤勞主義でも、大戰勝の後には必ず國家主義、祖國第一主義、帝國的領土擴張などの主義的心理態が形成せられて來るものです。ここにも靈性的直覺の開展を見ない限り、目の前にちらちらして行手を照らしてくれるものさへ見失はれてしまふのです。

平等と統一とを混同してはなりません。不統一のところにも平等はあります。みなが一樣に作業服を著て、鍬を擔いで、畠をやらぬと、四民平等の共働體とならぬと云ふかも知れぬが、必ずしもそこに平等はありませぬ。柱は縱に敷居は横にと云ひますが、縱になり横になり、上になり下になり、高い山もあり流れる水もあり、柳は綠に花は紅になつて居るので平等があるのです。柳を紅にし、柱を敷居にしなければ、平等にならぬと云ふのではないのです。集團生活を人間的にやつて行かうとするには、それぞれの異なつた職掌がなければならぬ。手となるものは手にならせ、足になるものは足、目になるものは目にならせなくてはならぬのです。手と目との間には、職掌の差はあるけれども、その社會的、卽ち集團生活の上における價値については、差等をつけられないのです。仕事の相異はあつても價値の上下はありません。各自にその能力によりて盡くすべきを盡くすと云ふことになるのです。此間に個我の念があつて「自分がえらいのだ」と云ふことになると、集團生活に階級思想が出て來ます。これが力の上の差等となります。力が靈性的自覺の中に這入つて居るときには、悲の形で働くから、知性的分別又は情意の世界における力の觀念とは大い

に違つたものが見えます。が、個我の上ではすべての相異が力で計算せられるのです。それで階級は力の差異即ち强弱を象徴するものとなつて、その間には自ら闘爭なるものが開始せられるのです。人間に我意識があつて、人間をして人間たらしめるのであるが、この我が出てならぬところに出しやばるので、人間の生活には爭ひが絶えない。爭ひもなくてはならぬが、それに必要以上に我執の念が這入つて來ると、爭ひが惡魔の性格を帶びてくる。その結果、人間界は修羅場とならねば已まないのです。日本の現狀は修羅場に兼ねて畜生道までになりさがつて居ます。

何と云つても人間は、破壞と建設、惡魔と天使、鬼と佛との混合です。動物や植物、その他一切の存在はただ在るだけです、ただ生きて居るだけです。善も惡もない、破壞も創造もない、物理學なら物理學、生物學なら生物學の原則に從つて行くだけです。差別の世界に在つて差別の論理に居るより外ないのです。ところが、それが人間になつてさうでなくなつたのです。人間は差別を差別と意識し始めました。卽ち差別の外に平等と云ふことを感づきました。我を肯定すると同時に我ならざるものを見ることになりました。ここに人間生活の悲劇が始まりました。差別の中に居て差別を自覺しなければ、差別はありません、平等もありません、そのままの生活です。善も惡も佛も惡魔もありません、全く無價値の世界です。人間以外の存在は皆そのやうな世界のものです。智慧の實をたべたのはアダムとイヴだけではない。それから又その故に彼等の後裔に善惡を知るの智慧が出てきたのではない。人間は個己として一人一人が智慧の實をたべる時節があるのです。中には一生を通じてその實を味ふことをしない人もあります。或る意味では、それが仕合せのやうでもありますが、やはり人間と生れたからには、いくら不仕合せになつても智慧の實を味ひたいものです。さうして善を善とし、惡を惡としたいものです。一方に建設をやるが又他方に破壞をすることも知つて居てよいのです。自由はここから生れるのです。

差別・我意識・自由——これらは何れも一聯の思想です。さうしてその裏うちをして居るのが平等觀念です。差別で平等、平等で差別だから、我があるのです。ただの差別でそのうちに平等がなかつたら、我は出ません。差別と平等との交叉點が我意識出生の場所であります。我は差別に居て差別を超えんとするところに現はれるのであるから、人間の意識以外には無いものです。さうして此我意識の故に人間に自由があります。自由は一の世界にはあり得ない、多の世界に出て始めて可能である。多の世界とは差別の世界です、それと同時に平等の世界です。多だけでは存在不可能です。多は必ず一に由り、一は必ず多に由るのです。人間の世界の構造はそのやうに出來て居ます。それで自由は人間にのみ與へられた特權です。さうしてこの特權のゆゑに、人間は苦しみ惱み又喜び勇むのです。人生の喜劇と悲劇とは此中から生れます。しかも人間はこの悲喜劇を超えるのです。悲を悲と知り、喜を喜と認めるとき、人間は兩者の世界、卽ち人生そのものから解脱の可能性を攫むのです。本當の自由は、それ故に、靈性的自覺の上に覰捕せられるものです。我意識によりて、人間は不自由になり、又これと同時に自由の曙光に觸れる。此曙光を追ひかけて行くと、靈性の領域に突入するのです。人間を殺すものはやがて人間を生かすものなのです。それを逆にして、人間を生かすものは又人間を殺すものであると云ひ得るのです。これが人生です。この人生に居て、この人生をどう取り扱つて行くかと云ふとき、自由があり、決斷があるわけです。

これで我と云ふものの如何に惡魔化し、又如何に菩薩化し得るかの樣相が窺はれると思ひます。佛教は我(アートマン)を自由とも主宰とも定義して居ます。個己の身體的存在を處理して行く上にも、この身體的存在が集團生活を營んで國家となり世界となつて進むときにも、我意識の的確なる認覺が如何に大切であるかを、上述で悟られると信じます。東洋ではこの我を內面から統制せんと勉めますが、西洋では大體環境的にこれを牽制して行く方に努力します。共產主義

政府の組織などはその最も代表的なものでせう。我の自主性に重きをおかないで、専ら組織の力で外面からの制約を企圖するものです。軍隊などの行き方も客觀的・環境的です。集團と云ふものが出來上つて、それが一定の目的完遂をやらんとする時には、外面からの壓迫によらないと成就しないものです。構成個員の行動はその目的完遂の上へ一様に向けられなければならぬので、個己自主の行動は許されないのです。個己はその自由的性格を集團目的完遂の範圍内でのみ働かせることになります。自由は全くなくなるわけではありませぬが、時には、非常な制約が加へられざるを得ないでせう。集團目的なるものが如何なる性格のものであるかによつて、所謂る指導の立場に居るものは、人權尊重とか道德的躊躇など云ふものを全然棄却してしまふのです。これは吾等が戰時中經驗したところです。又共產主義政府のやうに一定の計畫を立てて集團生活全部の行動を規制するものに在りては、平時においてさへ、軍隊式荒療治を實行するに遲疑しないでせう。この場合にありては、集團構成員の個己の自由は既に問題にならぬから、彼等には人間としての靈性的直覺者としての生活などは固より望まれないのです。我意識などは棚の上へあげておいてよいのです。が、この際吾等の最も關心の係るところは、指導者自身の自己反省又は自己批評であります。もし彼等にしてこれが缺けて居る場合には、集團構成の各員が犧牲にした自由——全國的目的完遂のためにとて捧げた各自の自由——は、不思議な形で拂ひ戻されることになります。集團內部の大混亂、秩序の破壞、經濟生活の不安定、道義の頹敗など云ふ形で報いられてくるのです。指導階級は、團員各自の自主行動權・自主思索權など云ふものを、自分等の手に委ねさせておきながら、自分等はそれを自己我の肯定のために亂用したと云ふことになると、其罪は實に許されないものになるのです。この點では軍閥もコンミュニストもナチスもファショも同じ型のものとなつて來ます。これは靈性的自一團體の指導者たるものの最も重大なる職責は、個我意識を全面的に解消させることにあるのです。統

覺の境地に這入つたものでないと、その任には堪へ得ないのです。環境的に締め付けられて居る集團構成員は、群羊の如くに、指導者の頤使に隨つて行けば、我念がいくらあつても、それを働かす餘地がないと云つてもよいのであるが、指導者達は環境を作り上げて行く人々であるから、環境そのものには拘束せられないのです。それ故、嚴格な自己批評感を持つて居ないと、さうして勉めてそれを實行に移して行かないと、集團崩壞の責に任じなくてはならぬのです。問題は窮極のところ個己の我意識に歸するのです。卽ちこれは環境的に客觀的に組織力の壓迫だけでは成績の擧るものではありません。自由の意志の働きがなければなりません。此自由の故に、人間は人間として集團生活を營まなくてはならぬが、蟻群や蜂群のやうに、その自由自主を失却すべきではないのです。いくら苦しくても惱ましくても、人間は靈性的自主性を賣り出して、幸福を買ふべきではありません。人間生活の究竟は自由なき幸福でなくて、自由と幸福とを兼ねたものでなくてはなりません。それ故、如何に完全な環境が成立し、その下で如何に幸福の生活が味はれても、それは人間の生活としては望ましきものではないのです。如何に苦しくても、如何に煩はしくても、如何に亂雜があつても、そこで自主自由の生活が營まれて、前途にあこがれの光が望まれる限り、此方が前者よりも、人間としての尊貴性を發揚して居るものと謂はなければならぬのです。金殿玉樓の中に居て衣食に差支ない生活をして居ても、金鎖の難を離れない限り、それは羨ましき人間の生活とは申されませぬ。宗教は何れも不可思議解脱を說きますが、この解脱、卽ち自由のないところは、人間の住家ではないのです。

一定の計畫性をもつた組織の中へ集團生活を入れてしまつて、これを指導して行く人々の政治的・道德的責任には實に至大至重のものがあります。集團生活內の個己の構成員はその自由——色々の意味を持つ自由——を悉く放下著して、一に指導者の方寸をたよるのであるから、後者は此の如くに委任せられたるものを靈性化しなければなりませ

ぬ。その胸中には一點の私心我念もあつてはならないのです。これを強調するときには、指導者は神の心を持つて居なければならぬと云つてよいのです。苟も人心の曇りのかかつたものでは、自分等に託せられてある重大任務、卽ち集團組織内に生活して居る數千萬の人々の生命・幸福・自由を蹂躙することになるにきまつて居るのです。集團組織内の人々のもつべきものを、指導者達は自分等一身の上に聚めたのであるから、委託者全部に代り得るだけの、靈性的に淨化せられたものを持つて居るべきです。これは如何なる事情の下でも、近代の指導者――特に物質的・經濟的生活の外に人間生活はないものと考へて居る指導者には望まれないことです。彼等の心の底のどこかに力に對するあこがれの在ることは否まれませぬ。さうして此力に對するあこがれは、内に向つては各種の壓迫となります。外に向つては或る意味の「御稜威」とその光被と自國の權益擴張と云ふことになります。力の神が崇められてくるやうになります。大悲の佛又は愛の神の代りに魔性を帶びたデイモンが高御座にすゑられます。世界政府はデイモンでは組織せられませぬ。

第五講　絶對主權の國家觀と神國思想

人間の集團生活は蟻群や蜂群の集團生活と違つて居ます、又違はなければならないのです。蟻群や蜂群の場合では食糧を獲得することと種族の永續を計ることとの外に、集團生活の意味はありません。これに反して、人間の場合には經濟生活（卽ち食糧の獲得など）や種族繁榮の外に、思想があり、美に對するあこがれがあり、個人的價値觀があり、人格の完成があり、靈性的直覺の世界などがある。これらは必ずしも經濟生活と聯結して居ないのです。人間は時には種族永存の衝動さへも犠牲にすることがあります。人間には他の動物にない我意識の發生があつたので、それからと云ふものは、人間は自由を欲し、又價値の世界や靈性の世界などを見るやうになつた。これは經濟生活の中へ押し込むわけに行きません、又經濟生活の中からのみ出て來るものでありません。人間には經濟生活に勿論或る度まで制限せられるところがありますけれども、又他の一方ではこれから離脱せんとする絶えざる努力があります。それ故、人間的集團生活には知性的分別の上でのみ組み立てた概念を基礎にして規制して行けないものがあります。人間生活には集團生活を超えなければ出來ないものがあるのです。それ故に、人間的集團生活は、可能の範圍內で、極めて彈力性に富んだと云ふか、或は極めてルースな聯結方式と云ふか、何かそのやうな形體を取らなくてはならぬと信じます。ある一定の概念で緊密に組み立てられた枠の內に置かれては、人間は生きて行けないのです。生きて行けるもの

は人間の形骸だけです。靈性的人間はその中に見出されません。人間的集團組織の原則は、その各單位をして極大の自由を享有せしむる一方、彼等が組織外に逸脱せぬやう、組織そのものを破壞せぬやうに、それを取り締るところに在ります。政府を作つて居る指導者達の役目は、積極的に政策の遂行を企てるよりも、消極的に最小限度の取締りに止まるべきだと考へられます。卽ち政府なるものは、有るか無いかと云はれるほどに、極めて影の薄いものであればあるほどよいと思ひます。單位の個人をしてその創造的性格を無制限に實現せしめ得るほどの聯結又は統制がとれて居ればそれでよいと思ひます。さうしてそれと同時に、單位の個人は集團的統制力を賴ることなしに、自ら制し自ら節して、各自の間に自然の統制を保つて行けるやうに行動すべきです。靈性的直覺の世界に建設せらるべき集團生活の模樣はこのやうなものでありませう。

それ故に、科學的概念で固めたり、帝國主義的理想を包藏したり、狂信的イデオロギイを背景に持つ集團組織、卽ち國家なるものは、人間生活に適合しないものです、どこかで何時かは破壞の危機に瀕することのあるものです。共產主義で統制せられる人間集團生活は或る意味で科學的であるとも云はれませう。なぜかと云ふに、一定の科學的理念を樹立して、それで集團生活の隅〻までをも規制して行かうと云ふのだからです。さうして此統制が中〻に嚴格に無遠慮に無慈悲に遂行せられると云ふやうなことがあれば、そこに科學的・技術的なるものさへ見られると云へるでせう。此主義の行はれて居ると云ふソ聯では、事實の上に、それがどのやうになつて居るかわかりません。が、ソ聯の政治には自由がないやうです、又靈性的生活面が隱屛されて居ます、力での抑壓が隨分徹底して居るやうに見えます。力のある處には虛僞と卑屈と祕密が行はれます。さうしてこれが永い間行はれつづけると、集團の構成員は次第に人間的自由や人格的尊貴性など云ふべきものを失却してしまひます。習ひ性となれば、彼等は奴隸となるより

外ありますまい。共産主義の人達は、その目的達成のためには手段を擇ばず、道義も信頼も自由もあつたものでないと云ふのださうですが、彼等はその目的を完遂するまでに、早くその手段の犠牲になることがあり得るものと信じられます。卽ち手段は却つて目的を破壊すると云ふことになります。

帝國主義的な行過ぎの國家主義政治はドイツや日本においてその好例を見出し得るのです。彼等はまた一種の狂信者でありました。ドイツもヒトラーを神化し、その民族を神國民視せんとしました。日本の軍閥は日本人の間に既に在つたものを取り上げて、それに新しき理論を附けて、自分等の行動にイデオロジカルな背景を與へんとした。神道家は此機逸すべからずとして、その全力を擧げて軍部に奉公是れつとめた。その結果、僞（シュード）宗教を捏造した神道家は、國民を驅りたてて惡魔の如くに跳舞せしめたのです。跳舞の成績は今日到るところに見られる凄愴な光景です。人間的集團生活の上に落ち得べき慘禍の最大なものです。これに對しては軍閥・財閥・官僚などは十二分に責を負ふべきであるが、その思想を供給した國家神道家の罪も亦大いに責むべきです。尙進んで將來またこのやうなことのないやうに、かうした神道思想を徹底的に葬り去らなくてはなりません。

近來、日本には大政治家が出なかつた。それで軍閥のために制壓せられて、その頤使に任せるより外なかつた。政府筋の人で有力な材をもつて居た人物もあつたに相違ないが、膽略がなかつた、愛國の熱誠がなかつた、殺身成仁底の氣概がなかつた。大局を見るの眼もあり、世界の形勢を洞察するの識力があつても、一身を賭するだけの用意がないと、何もならぬのです。政治家には何よりもこれがなければならぬのです。今から何と騒いでもしやうがないが、とに角、日本は皇國で軍隊は皇軍で戰爭は聖戰と云ふことになつた。「戰陣訓」なるものが何時の間にやら公布せられた。軍人だけでなく、一般人までも、その中の人とならなければならぬやうな大勢が釀成されて來たのである。「戰

陣訓」は一種の宗教的宣言であると云つてもよいのです。軍閥はただ戰爭するでは言譯がたたぬので、何か宗教的な背景を求めたものです。さうしてそれを神道に發見したのです。天照大神は皇祖であり、現代の天皇は天津日嗣であり、その政治は天業であり、萬民は皇恩に浴して其生を保全するのであると云ふやうなことになつた。さうして此皇恩に浴して生きて居る萬民は、皇國の使命を體して皇國の威德を四海に宣揚することを期すべきものとせられたのです。彼等の語彙は皇の字を中心として展開するのです。皇道の宣布、皇國の守護、皇運の扶翼など云ふ言句は、何か云ふと出るのです。皇はまた聖であり神であり威であるので、これらの文字を含めた句もまた作られるのです。御稜威(神威)の尊嚴、聖德の八紘光被、神武の精神、皇威の顯揚などと云ひます。かういふ文字に包まれて居る內容に如何なる實質があるかと云ふと、如何にも貧弱なものです。たとへば「皇威の顯揚」とは、他國を侵略し、他國民を虐待して威張ることに外ならぬのです。丸で兒供の心理態そのものです。所謂る聖恩に浴して居ると云はれる萬民なるものの幸福、文化の向上、靈性的生活の開展などと云ふことは、「皇國の守護」の中に含まれない內容なのです。軍閥は一にも二にも力を本尊として、その大御前にひれふして居るのである、それで御稜威が頻りに語られるのです。軍閥の意識のどこの隅を探しても力以外のものは藏されて居ないのです。

力は服從を强請する。それは絶對の服從である。服從のあるところには奴隷あるのみです。聖恩・皇恩・天恩、何れも力の持主が奴隷に對する態度です。奴隷は自らのものとして何物をも所有し何事をも享受することが出來ないのです。但〻他から、即ち有力の檀那から下されるのです。これが惠みの露です。奴隷はこの惠みの露なくしては生存の權利も自由もないのです。まして人格の尊重など云ふものは一顧せられることはないのです。日本人はこのやうな封建主義、即ち權力で組織せられた統治體の下で「二千六百年」を生きて來たのです。明治の時代には一時自主自

由の叫ばれたこともあつたが、それは線香花火のやうなものでした。やがては軍閥の擡頭と神道思想の再燃とで、古典が神典となり、原始民族の傳說が知性的分別を超越したものとして「超宗敎的」に受け入れられなければならぬやうになつたのです。所謂行過ぎの國家主義の横行となつたのです。

一人又は數人の指導者なるものがあつて、それが國家と云ひ又は社會と云はれる人間の集團的生活態を、彼又は彼等が最善と考へた方式で經營して行くことになると、その集團の構成員は奴隷性を帶びてくるより外ないものです。これがよいのだと云つて、様〻の方法で奬勵するが、奴隷は奴隷以上には出られません。指導者等が私意を擅にする場合は勿論であるが、さうでなくて大いに「國利民福」を計る場合にしても、その所謂る國利なるもの民福なるものが、國民の一般に利福と考へるものと合致して居るか否かは問題です。民意を自由に十分に表現する機關が缺けて居る以上は、指導者等の考へ方は彼等の私意と見るより外ありません。私意と民意とは必ずしもいつも一致するものではないのです。私意の方では「これほどに國利民福を計つてやつて居るのに、彼等は何故に不滿を抱くのか」と、不思議に思ふ。この「不思議」の感じと權力とが聯結してくると、指導者は獨裁家となつてしまふ。權力は何かにつけ目につくほど荒〻しく行使せられるのです。その結果、民意と私意との隔りが益〻激しくなるのです。日本における軍閥が「一君萬民」とか「一億一心」とか「滅私奉公」とか云ふやうな標語を矢繼ぎばやに案出して國民の上にあびせかけたが、國民は依然として動かなかつた。祕密警察なども隨分と活動したものであつたらうが、國民は指導者の跡を踵ぐことを彼等の願ふほどにはやらなかつた。力の顯はれるところには、奴隷根性も亦顯はになつたらうが、その陰には怨嗟の聲のみ響くのであつた。これは何れも吾等の經驗したところであります。

『展望』第十號（昭和二十一年十月刊行）に、「獨善主義者の悲哀」と題して、林健太郎氏のフレデリック大王に關する一篇がある。

その最後の一節に氏は次の如く云つて居る。

「彼〔大王〕は死の床に臨んで、「余は王國に平和を齎らし、諸國を征服して凱旋し、倉庫を充實し、領土に善良なる政治を布き、敵を戰慄せしめて悔なくこの世を去る」と述べた相である。然もこの日ベルリンの街にはこの偉大なる王を悼む聲もきかれず道行く人の眼には一滴の涙も浮んでゐなかつた、とは當時たまたまベルリンにあつた、後のフランス革命の大立者ミラボーが親しく書き記すところである。」(展望、第十號、頁五三)

如何にも示唆に富む記事です。指導者の私意なるものと民意との隔離は、前者の主觀の如何に拘はらず、何ともしかたないものです。フ王の獨善的滿足感はプロシャ國民の心の中に映つて居ないのです。日本の軍閥が云ふ「敵をして仰いで御稜威の尊嚴を感銘せしめる」は、フ王の「敵を戰慄せしめる」に相應するものである。日本の方では、その表現に宗教性をもち、小兒的獨善性を帶びて居るのが違ひです。

フ王は今から百六七十年ほど前に在世した人であるが、その頃は「諸國を征服して凱旋し、倉庫を充實」することが、指導者の大願であつたのです。フ王は當時一地方にすぎなかつたプロシャを一躍させて北歐の强國に仕上げたことは、誠にフ王にふさはしい誇りであつたらう。併し所謂る「國威を輝かす」こと、「皇國の威德を四海に宣揚する」ことが、指導者達の考へてゐるほどに、國民にとつて有りがたいことであらうか。日本では昔し國威を宣揚すると云ふことが囃し立てられた。「國威」と國民の實質的幸福との間にどの位の關係があるのか分らないが、どうも國威は一種の小兒病患者の專賣でないかと思ふのです。明治維新以來、日本の國策なるものは富國强兵であつた。强兵は軍閥を培養し、富國は財閥を跳梁せしめて、その揚句は、今度の戰爭となつて、さうして無條件降伏となつた。國威どころでなく、「二千六百年」の日本は、いやと云ふほどぶちのめされてしまつた。フ王は七年戰爭の後、如何に自國の

蒙つた被害のひどかつたかと云ふことを左の如く自記して居る。

「國内荒廢の様の目もあてられぬ事、従つて一般人民の失望の甚だしいことは自ら親しくそれを見るに非ざれば到底想像だに出來ない。多年の戰亂の後、住み慣れた故郷に歸つた者が自分の住家を容易に發見し得なかつたと云ふ一事を以てするも荒廢の如何に慘憺たるものであつたかが思ひやられる。町村は全部破壞され、或は半ば焦土に歸し、田畑は種子の播かれた所はなく、住民の糧食たる穀物を求めても得る途はない。耕作用馬匹の缺乏は六萬に餘り、人口の減少の甚だしい所では一州だけでも、戰前より五十萬を減じてゐる。貴族も農民も等しく强制的な軍用金を命ぜられ、又敵味方の兵士のために喰ひつくされ、その家産は全くなくなつてしまつた。商人間でも取引上の信用は地に落ち、町村には治安の任に當る警吏なく、一般の秩序は紊亂して、殆ど混沌たる無政府同様となり、法律はその姿を潛めて人民は放縦なさざる所なく、滔々として强慾貪婪となり、勞働者は互に賃金を無法に騰貴せしめた。之實にすべての產業をして益々不振を極むるに至らしめた所以のものであつて、曾ては商工業の榮えた地方も戰後の狀況は上述の通りである。」（展望、第十號、頁四九）

これは戰に勝つて後の話であるが、これが敗戰であつたらプロシャは其時亡びたことであらう。それは兎に角として、フ王はその後も全力を軍備の擴張とその維持につとめたのです。千七百八十六年、卽ち今から百六十年前にフ王は死んだ。彼の殘した軍隊は、なるほど、歐洲で最も有力なものとなつたらうが、この軍國主義のドイツが今日どのやうな悲慘を滿喫して居るか。それはフ王の前述よりも或は尙一層甚だしいものではあるまいか。日本の現狀から見てドイツのも想像されるのです。これからドイツにどのやうな哲學・思想が發生するかは知らないが、軍國主義は徹底して再起することはあるまい、又、再生させるやうなことがあつてはならぬのだ。これをしてまた今後の世界を動

かし得るものとしてはならぬからである。

「國威の宣揚」と云ふが、その國とは何か、その威とは何かと尋ねて見たいのです。「國體擁護」とも云はれます。その國とはどのやうな國なのですか。國の見方によりては擁護も護持もないと思ひます。それからその國の威なるものも、宣揚どころか、何かの下にでも入れて匿しておかなくてはならないでせう。皇軍なるものが、中華民國の到るところで行つた劫奪・殺戮、及び婦女子に對する各種の暴行・凌辱――近頃圖らずも六年前の米國刊行の『リーダス・ダイゼスト』中の一文を讀んで見て、覺えず慄然・悚然・慘然としたわけです。先日もアメリカ軍について來た舊知の――今は將校として働いて居る人に會つたとき、「平和條約でも出來たら早く太平洋をわたつて見たいが」と云つたら、その人の答へるには、「今少なくとも一兩年は待ち給へ、米國人の反日本感情は中々激しいぞ」とのことでした。尤もの次第と、大いに愧ぢ入つて居たわけです。このやうな戰爭をやらぬと、御稜威が八紘に輝きわたらなかつたとすると、皇軍によりて代表せられる皇國は護持どころか全面的に破壞してよいのです。戰時中の興奮と云ふこともありますが、それが突發性のものなら兎に角、如何にも組織的に一般的に行はれたとすると、軍隊の教育に大缺陷があつたことは否まれませぬ。幼年學校と兵學校と云ふものを設けて特別の教育を施して仕立てた將校の下に、中華民國及び其他の諸外國における殘虐行爲があつたとすると、彼等の教育の如何なるものであつたかと云ふことが十分に推測せられるのです。それから日本人一般の教養の如何にも低級であると云ふことも亦今度の戰爭で白日青天下に暴露せられたのです。このやうな内容を持つた國家なるものが、どこに擁護の價値ありとすべきであらうか。自分としては世間の人々が國家と云つたり國體と云つたりするのを聞くたびに、彼等は何を饒舌つて居るのかと疑つたのです。天子さんを、神の子孫だから神聖であり、神聖であるから、それに歸依するのが絶對神に歸依するのだと教へ

る人々は、國民個人としての道德的修養と云ふものに對して、どのやうなことを教へんとしたのであらうか。日本の國家とか日本の國體とか云ふものは、上に聖なる天子を戴き、皇恩の惠を受けて、平時には日々の奴隷的生活を營み、戰時には外に出して殘虐・慘絕・暴酷の諸行爲を敢てするところに成立するものとすれば、絕對神と途中神と國民個己との間に何等の倫理的交涉があると考ふべきであらうか。個性の圓滿なる發展を期することなく、人間的威嚴及び精神的價値及び靈性的自由と云ふべきものを尊敬することを知らない國家又は國體は、如何なる理由によりて之を保存すべきであらうか。

自分は國家哲學と云ふやうなものを研究しないので、學者風の論議は出來ないが、素人的に考へて、國家觀念ほど曖昧なものはなく、又無用なものはないと思ふのである。人間の集團生活はある、社會はある、組合はあるが、その上に國家と云ふものを何で必要とするのであらうか。國家と云ふ正體のわからぬものは、內に對しては國民なるものをその名で壓迫し、外に對しては國威とか云つて戰爭の機會をのみ狙ふことをするのです。その時の爲政者の考へで國家が何とでも形を變へるのである。軍閥時代の日本國家なるものを顧みるとよい、何もかも力で抑へつけられたのです、國家と云ふものの名で。さうしてその國家なるものは軍部の又の名でしかないのです。むかしフランスでは「國家、それは自分だ」と云つた王樣があつたと云ふことです。國家は、一人であつたり、數人であつたり、一結社であつたりするので、いつも一定の形をもつたものではないらしい。ただその時々の政治的權力者が、さう云へばさうだと云ふことになるのが、國家の正體ではないのか知らん。つまり國家は力の象徵にすぎないのです。人間の集團生活に力がいらなくなつてくれば、國家は解體すべきものです。

戰爭をなくする捷徑は國家觀念をなくすることから始まると思ふのです。國家の主權だとか何とか云ふものは、戰

爭の合言葉となるにすぎぬものです。主權が犯されたと云つて軍隊をくり出すが、此軍隊はまた他の國家の主權を犯す機會になるものです。どこかに何かの形の我念があると――個己の場合でも、株式會社の場合でも、また「國家」の場合でも、それがあると、それを云ひ張り通したくなるものです。口だけで足りないと暴力を出すことになるのは必定です。主權とは我のことです。それがあると、他國の利害得失に關せず、自分の我を行使せんとするものです。個人間にはまたいくらか沒我思想もあるやうだが、國家となると全くそれがなくなる、つまり國家觀念に執著するからだと思ひます。ヨーロッパ人は元來我執が強い、よいこともあるし、わるいこともある。國がいくつにも分れて居るので自然我を張りたがるのです。トマス・マンはナチス主義を「驕傲な地方人氣質（かたぎ）」と云ふが、この氣質は畢竟するに田舍武士の持つものです。廣い世界の中で色〻の人と交際せぬので、鳥なき里の蝙蝠となるわけです。日本の軍閥も尊皇主義も皆驕傲な島國根性(arrogant insularism)に外ありません。國家觀念もその通りです。アジアのやうな廣い土地では、國家など云ふものは無用の長物です。廣い野原に勝手に臥たり起きたりして居れば好いのに、いらざる垣根を作りて、「ここからは這入るべからず」と主張するのは、人間の墮落です。戰爭は人間性を向上させるものではありません。戰爭のたびごとに人間の惡魔的側面を肯定し强調するので、人間はその都度今まで贏ち得たところのものを失却するのです。クエーカー宗徒は絶對に戰爭に反對します。第一次第二次の世界戰爭にも彼等は參加することを拒否しました。それがため「國家」の名によりて何をやられても之を避くることをしません。吾等すべてがクエーカー宗徒になれば戰爭は地上から滅絶します。さうして國家觀念そのものも、それにつれて滅無となります。これを逆にして、まづ國家觀念を無にしてしまへば、戰爭はなくなり、人間性は一段の向上を獲得することになります。どちらから始めてもよいのです。佛教徒も元來は殺生反對です。それを大乘的見地とかと云つて殺生を默過したとこ

ろから、佛教の今日の墮落を見ると云ふべきでせう。

日本で或る一部の學者の稱へる尊皇思想なども、國家觀念の助長に資して、戰爭誘起の因緣となるものです。憲法で日本が戰爭放棄を布告した今日、戰爭誘起の緣となるやうなものは悉く滅絕しなくてはなりませぬ。戰爭權と國家の主權とが同一視せられた時代もあつたのです。その一方が無くなつたとすれば、國家の主權もなくなつたわけでせう。主權のない國家は國家ではないと云つてよいと思ひます。防禦も出來ず攻擊も出來ぬのだから、今までの國家觀念はなくなつたのです。それでよいのだ、日本はこれから世界諸國に對して、「國家」なるものの在り方を說き聞かせ得る立場に置かれることになつたのです。果して然りとすれば、「二千六百年」の歷史を支配して來たと云ふ尊皇思想とは今日から絕緣してよいと思ひます。ただの尊皇、卽ち天子は尊ぶべきだと云ふことなら、大いに結構、吾等は何れもそれに反對する理由はありません。「祖先の道」がそれだけに止まつて居るなら、別に抗言も必要ないのです。が、此道なるものを宗教にまで持ち上げんとするとき、天照大神が出て來ます、絕對神だの途中神だのが出て來ます。天津日嗣の神聖性が唱へられて、日本人民の彼に對する歸依が要求せられるのです。そこに尊皇思想と「民主主義」なるものとの衝突が出なければならなくなるのです。現御神への歸依なるものが、ただの人間、吾等と同じ人間の天子さまへの尊敬と云ふ意味に止まるなら、尊皇思想も普通人間の倫理と見てよいが、現御神が途中神で、途中神は不定の絕對神の權化のやうなもので、その權化を通さないと絕對神に到達しないと云ふ思想は、倫理を超えた宗教思想です。ここにこの種の尊皇說の危險性が孕まれて居ます。倫理學からは何としても宗教を抽き出すわけに行かぬ。それをやらうとすると、無理があるのです。無理とは人間相互の關係に何かの形で龜裂を生ずると云ふことです。これを國際の關係にすると、戰爭を意味し、國威の宣揚を意味し、御稜威の八紘光被を意味するものです。このやう

な意味は事實の上にどのやうな效率を示すかと云へば、それは説明するまでもなく、今現に吾等の何れもが體驗するところではないか。

國家と云ふものが、或る學者の說くやうに、論理的に或は形而上學的に或は歷史的になくてはならぬ、或は立てられなくてはならぬものとしても、それがその時々の有力者——個人でも一部の徒黨でも——に利用せられて、その人々の私利私念の遂行の具に供せられてはならぬのです。さういふ道具に使はれる可能性のあるところに國家觀念は十分に徹底して明淨化せられなくてはなりませぬ。ところが、「尊皇の道」から出發して、天子さまをアポセオサイズして現御神とし、それから更に遡りて天照大神の「途中神」觀に達し、さうして此の「途中神」を通さないと絕對神への歸依が不可能と云ふことになると、この種の國家觀念は次のやうな效果を呼び起すことになります。

(一)　國の元首が卽ち國そのものになる。

(二)　その國がアポセオサイズせられると、倫理的に云ふ「尊皇の道」が宗教性を帶びてくる。

(三)　國家の尊嚴が强調せられて、それが國家の構成員に押賣せられると、宗教信仰の押賣の場合と同樣に、各般の政治的暴壓・殘虐行爲・非人道的壓迫が隨處に行はれてきます。宗教的信仰の自由は地を拂つて消滅するのです。

(四)　國家のアポセオシスは、上からの繫がりのみが强化せられて、「青人草」相互間の繫がりが弱まる、時には全くなくなる。その結果、或る種の國內平和はあり、「みたみわれ」の幸福は味はれるのであらうが、國民としての個己の自由獨立感は消耗して、何かにつけ、創造的行爲——思索・硏究・開拓・冒險など——がその跡をかくしてしまふ。その國はやがて老朽狀態に陷るのです。

（五）國内において或る種の幸福感が充たされると、政府又は軍部の有力者は外に向つて發展せんとする。さうしてそれを武力と財力とで遂行せんとします。世界戰爭はこれから始まるのです。

（六）國家又は元首のアポセオシスは、農業でのみ生きてゐる「民草」には、或は相應してゐるかもしれぬ、或はそれが彼等の要求であるかもしれぬ。が、社會がもはや農業だけで生活を營まずに、工業の發達を促進させて來ると、古代のアポセオシスは放棄を要請せられるのです。近代生活の科學性・技術性・人間性は、すべてのものを同じ水準で同じ技巧にかけて見ないと承知しないことになります。

（七）古代のアポセオシスは、宗教的には原始性を脱しないので、近代人に對して何等の靈性的迫力を有し得ないのです。それから科學的には合理性を有たないので、これを知性的分別面から近代人の首肯(うなづ)くやうに理論づけが出來ないのです。「尊皇の道」から出發したアポセオシスは、國家觀念をその根源において打破することになります。

（八）國家が農業で生きた時代は、アポセオサイズされて、そして孤立してゐて行(や)つてゆけたのであるが、科學的技術化の近代では、空間も時間もその悠久性と無窮性を失つて、世界は一國家卽ち無國家になるのです。各國家は、その個己を滅却し主權を放擲し神格化を廢棄して、世界政府の傘下に馳せ集らなければならぬのです。「青人草」の横の繫がりが、今度はその「神國」からも逸脱して、全世界にまで擴がらなくてはならぬやうになるのです。東海の孤島で高御座にすわりこんで居た神〻は、「青人草」の仲間入りをなすのみならず、「夷狄禽獸」や「鬼畜米英」の棲息する「八紘」の中へまでも割り込んで行かなければならぬのです、高天原を空屋(あきや)にしなければならぬのです。「八紘爲宇」などと云つて自分だけ宇(屋根)の上に坐わつては居られないのです。自分が八紘にならなければならぬのです。「尊皇の道」でも「祖先の道」でも古神道でも、何でも構はぬが、そのやうなもののあるうちは、民主

主義化も世界政府參加も不可能です。此「不可能」は日本國家の滅絶です。

（九）「世界戰爭」と云ふことが、意識的に又は無意識的に云はれるやうになつたのは、歴史的世界の自覺です。この自覺はアポセオサイズせられた日本を掃絶しなければ已まないのです。「皇國、皇國」が繰り返へされるたびに日本は一歩づつ亡滅の淵に沈んで行くのです。

（一〇）科學的テンペラメントで支配せられて行く世界は、何事も何物も何人も何神も、この試錬を通過しない限り、近代人の心に喰ひこんでは行きません。これは科學が萬能だと云ふ義ではない。科學にも限度はあるが、「皇國」縁起はその限度内を出ないものなのです。

（一一）神聖國家の觀念は、上から下への繫がりのみが强められ、下から上への繫がりはなくなります。これは奴隷根性の發展を助長する、「君のみ惠み」思想を培養する。人間には奴隷根性が多分にあるものです。この方が自由獨立よりも氣樂だからである。「天津日嗣」を推し戴いて「有り難い」を續けると、習性となるものです。しかしこれは人間性の墮落であつて決して向上ではありません。

（一二）「天津日嗣」を人間化する努力が必要です。國家のアポセオシスはこの努力に逆行するものです。アポセオサイズせられると、國家も人間も血が通はなくなります。これは「現御神」に對して氣の毒です。生きて居るべき「神さま」がミイラ化するやうな國家は、非人情な制度の繼續を主張するものです。

（一三）これからの世界はどの國でも、人間の働く舞臺です、何れも平等の立場で働くのです。自分の國家だけが、特別に「途中神」又は「高照らす日の皇子（みこ）」によりて祭政一致的に組織せられて、國民は、「法のままにうけ賜りて仕へ奉れ」と「承詔必謹」することになれば、日本國家と日本人民とは、誠に「世界に比類なき」ものとなりま

す。さうして此「比類なさ」は、彼等を天上に祭りあげるか、地中に葬り去るかして、地上の諸國の間に伍して行くことの出來ないものとします。つまり日本は地球から追放せられることになります。アポセオシスは吾等をしてこのやうな破目に陷らしめなければ已みません。今日の日本人は此破目から匍ひ上らうとして、もがく最中であります。

日本が思想面において捲土重來の大勇猛心を起し得るに最も有力な道行(みちゆき)の一つは、「尊皇の傳統」、「祖先の道」、「國家のアポセオシス」、「古神道」——絕對主權の國家觀——これは何れも同類の思想型をもつもので、「二千六百年」の間吾等を操縱して來たものであるが、これを根こそぎ翦除し盡くすことです。無秩序ではあるが前節に數へ上げた諸項目を逐一に研覈してゆけば、この意味は十分に了得せられるのです。

一般神道家及び古神道家及び「尊皇の道」を說く學者達が、日本の神話——記紀などに傳へられる神代卷——から何か「神聖」なるものを引き出して來て、それを日本倫理の淵源に見立てたり、又は日本及び其統治者をアポセオサイズせんとする努力ほど、不可解なものはないのです。本居宣長の如きは漢學者の合理主義を排斥してこれを「漢意(からごころ)」と云ひながら、自分も亦自分ながらの「漢意」で神代卷を解釋するのです。神代の事は人間の智慧ではわからぬのだと云ふなら、わからぬままにしておいて、それでよいのです。ところが、さうは行かないで宣長一流の智慧才覺をその上に加へんとする。「神隨(かんながら)」を「神隨」にしておけないのが人間なのです。それ故、神代卷は人智を盡くしてあらゆる角度から研究してよいのです、否、さうしなくてはならぬのです。何と云つても、神代卷も人間の編んだものです。その中に顯はれて來る神〻は人間的に取り扱はれなくてはなりませぬ。人間經驗の事實と相容れない記述は、何

とかして相容れるやうな解釋をしなくてはなりませぬ。

神代卷を科學的に研究しようとするには、少なくとも次のやうな準備が必要です。（一）人間生活の原始態に關しての一般知識。日本人のだけを特殊扱ひにしないで、世界各民族の原始的集團生活を比較研究して、その結論を吾等の祖先のにも應用することが大切です。（二）神代卷の言語學的研究がどこまで進んで居るのか、專門家でない自分は十分に知らないが、日本古代語の科學的に編纂せられた辭書がまだ出て居ないところを見ると、此方面にも中々手の著けなくてはならぬものが殘つて居ると信ぜられます。（三）日本民族と云ふものは、どういふ人種の集合體か、それもまだ十分に調べあげられて居ないのではないかしらん。それからそれ〴〵の異つた人種が日本へ渡つて來た時代・地點・大體の人數・文化の程度・生活の狀態・宗教的信仰など――それから日本へ來てからの各民族間の鬪爭等について、どのくらゐの調査が進んで居るのかしらん。（四）このやうな一般的研究が出來ても、神代卷と云ふ記錄自體が科學的に調べ上げられなくてはならぬ。この記錄はどういふ動機で出來たか。ただ客觀的記述の外になにもないか。何か目的を以て計畫的に書き上げたか。何か編者に特別の意圖があつたとすると、傳說の事實も自ら選擇の餘地をもつわけである。編述當時の政治的・文化的・社會的背景は何であつたか。用語の相異はどのやうにして出たか。記事の矛盾をどうするか。所謂外國思想及び傳說なるものがどの位這入つてゐるか、たとへば、儒教・道教・佛教などからは、どれほどの影響を受けてゐるか。――このやうな事柄の研究が必要であらう。

一口に云ふと、科學的研究と云ふことは、主として研究者の態度によるのです。その人の知性的準備や研究の方法など云ふことの大切なるは固より論を俟たないものですが、今は主觀的方面に重きをおきます。それと云ふのは、日本古典の神代卷などと云ふ文獻に對すると、研究者は早く既に一種の癖習（プレジュディス）を抱くのです。それには、歷史的なもの、

個人的なもの、愛國主義的なものがあります。例へば、神代巻は古から一種神祕な空氣に包まれて居ること、傳説的に何だか餘り勝手に取り扱つてはならぬと云ふやうに考へられてきたこと、これに觸れると或る有力者の忌諱の患あること、自分の祖先の物語だから餘り批評的に見てはいけないと云ふ考へ、何だか自分は神〻に氣が引かれるので、有難いやうに解釋したいとの心持——このやうな錯綜した感情が或る研究者の胸裡を襲ふことがあります。さうすると、彼は最早や純粋な意味での研究者でなくなります、解剖のメスは鈍ります、白銅(ますみ)の鏡は曇ります。彼が研究の成績なるものは、彼の主觀を反映したものにすぎません。彼は研究以前に既に一種の結論、寧ろ定見又は僻見を持つて居て、それを「證據」だてると云ふことにして、材料をあつめるのです。さうしてその選擇の標準に既定の主觀性をあてはめるのです。これが人間性の一面です。ただ好きだ嫌ひだと云つてすまされぬのが人間です、それに理窟をつけるのです。知性的分別を働かさないと、自分にも言譯(いひわけ)が立たず、他人にも何だかおもはゆく感ずるのです。これが個人的な食物や著物などの好惡なら、何の事もないのであるが、歴史や自然界の事象に、それが出て來ると、個人的關心の領域外となります。一般の人もその理窟づけなるものに對して、大なる關心を持たなくてはならぬことになります。ここに個人的癖習の危險性があります。

所謂古典の非科學的研究家の典型者なるものは、近代ではこれを本居宣長において見出すことが出來ます。彼の主觀を動かしてゐたものは漢學者に對する反抗です。彼等は餘りに漢學を重んじ漢思想に耽溺した一面、日本のものを見下す習癖があつた。これは「愛國者」たる日本人にとりては餘り快いものでない。日本に元より何もないなら知らず、何かあるとすれば、少しでもそれを助けて、外國崇拜を斥けたいものです。勿論公平な眼から見れば、好いものはどこにあつてもよく、惡いものは惡いのですけれど、人間としては自分のものを、とに角、よいと云ひたいのです。

それも一種の愛嬌ですが、度を超えると困ります。所謂行過ぎ國家主義者になつて、是も非も自分のものは好いと云ふだけでなく、それで排他的・八紘一宇的・帝國主義的行動にさへも發展しようとなると、それは只ではおけぬと云ふことになります。宣長はその弟子達ほどに強壓的・專横的・攻撃的態度に出ないで、學者的餘裕をもつて居ました。それでも論理的歸結は篤胤流の古神道を經て近時の軍閥主義にならなければ已まなかつたのです。

宣長は「異國の説」を好まないのです。それで曰はく、「〔彼等は〕みな私の料簡を以て、みだりに己が好むかたに説曲（ときまげ）」る（玉くしげ）のだと。又云ふ、「たゞ人智のおしはかりの考を以て、みだりに日月は陰陽の精などゝ定めお」く（玉くしげ）のだと。これは漢學者に當てるものだと思ふが、宣長は更に「唐戎國」で唱へられるところを擧げてゐるのです。「唐戎國」とはどこをさすか、判然しないが、今日の歐洲諸國だと推せられます。この「唐戎國」では、「天帝」といふ物を立て、上なく尊き物とすると云ふのです。さうして宣長はそれらの國人の間における尊奉の對象を一括して次の如く斷ずる。曰はく、「いづれも皆、人の假に其名をまうけたるのみにこそあれ、實には天帝も天道も何も、あるものにはあらず。……〔彼等は〕天照大御神の御蔭の、よに尊く有がたき御事をば、しらずしてあるは、いとあさましき事な」り（玉くしげ）と。これは全く宣長の獨斷です。彼はこれに對し、理由と思はるべきものを提供しないのです。ただ神代の事は「漢意」ではわからぬと云ふのです。「皇國は格別の子細あり」て、「おしはかりの理を以て」は「妄りに説を作る」べきでないと云ふのです。「格別の子細」とは、日本は天照大神の出生した本國であると云ふことなのです。これは記紀に明記するところで、日本の神國であることを證據立てるものだと斷ずるのです。宣長は古説なるものを鵜呑にして、天下の至理は此外にないと云ふのです。漢土や唐戎やその外の國〻で云ふのは、何もかも、「おしはかり」であつて、「物の道理」でも「世の中の道理」でもないと云ふのです。人間の思想がかう簡單に片付いて行

くと結構ですが、中〻宣長だちの思ふやうにならぬので、戰爭があつたり、殘虐な殺戮があつたり、言語に絶する艱苦辛酸があるのです。思想の破綻は思想だけに止まらず、必ず事實の上に露はれてくるものです。

宣長の「異國」觀には少しも感情上の餘裕が見られないのです。これは宣長だけでなく、神道者流及び「祖先の道」とか「尊皇の傳統」とかを云ふ學者にも、それがあるのです。排外的でないと云ひつつ、「無意識」の底では大いにそれをやりつつあるのです。宣長は異國を以て「おの〳〵我ひとり尊き國のやうに申せども」、その實支配者の系統が亂れてゐて、「萬事いふところみな虚妄」だとなすのです。如何にも十把一からげの云ひ分ではありませんか。今日ではこのやうに一網打盡的に他を批評し去ることはないが、封建時代には「自分が皆是で他は皆非だ」と云ふやうな議論がよくなされたものらしいのです。宣長の如き學者でも此弊を免かれ得なかつたのです。平田篤胤の如きに至りては其尤なるものです。行過ぎ國家主義者の特徴は、情性の幅が如何にも狹く、理性の徹底性を缺いてゐることです。宣長の次の宣言を見よ。

「本朝は、天照大御神の御本國、その皇統のしろしめす御國にして、萬國の元本大宗たる御國なれば、萬國共に、この御國を尊み戴き臣服して、四海の內みな、此まことの道に依り遵はではかなはぬことわりなる……。」(玉くしげ)

宣長の提言は篤胤に至りて尖端化した。曰く、

一、日本は萬國の祖國なり。

一、わが皇室は萬國の祖なり。

一、神道は萬國の道なり。

宣長や篤胤などが萬國の道と誇稱する神道とは、「天照大御神の御本國」に行はれて居る道だと云ふことなのです。

さうしてこの「天照大御神」と申すは、「ありがたくも即ち今此の世を照しまします天津日の御事ぞかし」と宣長は云ふのです。これは今日の吾等から見て、どうしても其儘に受け取られぬ考へです。太陽を神格化することは原始民族の間によく行はれた思想で、何も珍らしいことはないのですが、これを近代に復活させる意味がわからないのです。神道家には、太陽を一つの象徴として其中に人間性のあこがれのものを見出さんとすることはないやうです。太陽そのものを神格化して、その後裔がわが日本に君臨して青人草を統治してゐるとの考へ方は、何と云つても小兒的心理以上に出ないのです。「異國」人がこれを迷信とも狂信とも批評するのは尤もの次第と云はなくてはなりませぬ。實に不可思議千萬な話です。教育もなく知性もなく靈性もない軍人なら兎に角、一流の學者とも云ふべき現代の知識人で尚且つ天照大神の「途中神」であることを說くに至りては、神道感情の人間を禍すること實に大なるものありと云はなくてはなりませぬ。

宣長が「人智のおしはかり」ではいけないと云ふのは、どのやうな意味に解すべきであらうか。『尊皇思想の傳統』の著者は、「後代の知識による天體太陽」と「神代史における生ける日の神」とを區別すべきだと云つて居ます。その通りでせう、原始人には太陽は日の神で生きて居るものと感じられたのです。さうして、此生きてゐる神が日本に生れ出たから日本は尊いと思つたのです。併し原始人は日の神をやはり太陽と見てゐたものです。生生の原理を具象化したものだなどとは思つてゐなかつたのです。風の神、雨の神、火の神、月の神など云ふものに取り卷かれてゐるのですから、原始人の世界像なるものは、固より近代の吾等のものではない。しかしそれ故にと云つて、「太古の傳說に潑溂として生きてゐる日神尊崇の體驗」は尊皇思想を宗教化するわけには行かないのです。又その故にとて、日本の神話を現實に生かして行くわけには參らないのです。今日の人間の世界觀及び人生觀は「二千六百年」前の日本人

が持つてゐたものとは、同じ平面において話し得べきものではなくなつてゐます。日本の神〻は世界の創造者でなくて、日本國土の生みの主だから、今日までその生命を持つて居ると云ふ學者もあるが、これは筋の通らぬ云ひ分のやうであります。日本の神話は、軍閥の威力卽ち武力で護持せられ、或る一部の人〻の原始性主觀によりて相槌を打たれて、始めて生きてゐると云ふものなのです。その生き方に大分人爲が加はつてゐます。宣長の「人智のおしはかり」に助けられて居ます。それ故、そのままにしておいても、やがて死すべきものです。が、何かの機會で軍閥の力が再起でもすることがあると、それに思想的・感情的支柱を與へるものは、天照大神の神勅觀であります、天津日嗣の宗教的神聖化であります。それ故に、軍備放棄の宣言をどこまでも繼續して、國內及び國外に大和の實を擧げんとするには上述の思想を打破しておかなくてはなりませぬ。

端的に云ふと、人間生活の歸趨は各種の意味における自由の獲得と其行使である。ここに人間存在の本當の意義があるものと、吾等は信ずるのです。單なる幸福の享有では意味をなさないのです。游泥の中をグウ〳〵云つてはいまはる豚も幸福でせう。夏の日に晝も夜も營營として食物をあさつて歩く蟻も幸福でせう。所謂る「君の御惠み」に浴して衣食住に心配なく、質素な生活を營み、簡樸な思想を反芻し、一朝事あれば「御國」のために命を投げ出すと云ふ人間も幸福でせう。彼等は此幸福感を味ふために、如何なる自由をも犧牲にすることを厭はないのです。衣食住に心を煩はすことがなくなれば、その他はすべて棄ててよいと覺悟してゐるのです。それで封建時代の武士は何かと云ふと君侯から頂いて居る知行扶持のことを云ふのです。父祖以來幾許かの御米を頂戴して一族を養つて來たその御恩を報ずるときが今來たのだなどと云つて戰に出るのです。政治上の自由が何であらうと、社會的自由が如何に壓迫を

受けて居ようが、思想的自由が一定の枠の中に据ゑつけられて、如何に動きのとれぬものになつてゐようが、又靈性的直覺に到るべき道が如何に梗塞されて居ようが、そのやうなことには餘り關心しないで、兎に角、其日〳〵の暮しが立ち、一定の限界を守りて道徳的綱目を實踐して行けば、それで人間の能事足れりと云ふことになつてゐるのです。彼等は權力の前にむやみに頭を下げる、「御無理御尤」で頭を下げます。このやうな諺が自由の國にあるかないかわからないが、日本では「無理が通れば道理が引込む」のです。無理は何れも權力者のがはにあります。封建時代に起つた百姓一揆は中〻に多數に上つて居るやうです。御無理を御無理と感ずるところに、「百姓」と云はれて居る人〻の間にも人間性の要求はあるものと見なければなりません。ただ意味のない幸福だけでは人間存在の祕密義に徹したものとは考へられないのです。

封建主義思想の根本をなすところの、上に君主を戴く民草、一億一心的に君に忠を盡くすの外、宗教も道徳もないと云ふ思想――これは所謂「下〻（しもじも）」に奴隷根性を養ひ、自國のみが天津日嗣の國だと云ふ行過ぎ國家主義を鼓吹する外、何の役にも立たず、何の益にもならぬ思想です。これほどに人間の自主的思想と行動と價値觀とを消滅させる考へ方はないのです。それ故、今後の日本、新憲法に提示せられてあるやうな今後の日本を建設して、世界文化の昂進の上に何か寄與せんとするには、どうしても從來の「尊皇の道」、「祖先の道」、「神ながらの道」、「萬國の元本大宗たる豐葦原の國」などの考へを一擲に放擲しなければならぬのです。「國の主權が民に在る」と云ふことは、ただ言葉の上だけで云ふのでないとすれば、これからの日本人の一人〳〵は自主的に考へ自主的に行動して、お互の間に合ふべき時に合ひ離るべき時に離れるやう、何れも堂堂の言論陣を張り、更に進んで、これを平和的に組織的に行動に移すべきではなからうか。如何に有りがたき「君主」の述懷、「臣民」の忠誠でも、これを政治の面、思想の面、社會

生活の面に見て、悉くこれを拒絶すべきものと、吾等は信ずるのであります。
明治天皇の御製として左記があります。

1　わが國は神のすゑなり神祭る昔の手ぶり忘るなよゆめ
2　とこしへに國まもります天地の神の祭をおろそかにすな
3　あまてらす神の御光ありてこそわが日の本はくもらざりけれ
4　とこしへに民安かれと祈るなるわがよを守れ伊勢のおほかみ
5　縣守心にかけよ賤が屋のかまどの烟たつやたたずや
6　ちはやぶる神の心にかなふらむわが國民のつくすまことは
7　暑しともいはれざりけりにえかへる水田にたてるしづを思へば
8　照るにつけ曇るにつけて思ふかなわが民草の上はいかにと

此外に此種の感情を歌つたものが、いくらでもある、今略す。とに角、「君主」のがはから見て、上記の如き感情は、誠にありがたいはありがたいのである。が、それは「臣民」たるものが、只君主によりて支配され世話されて生きて行くものと考へられたときの事である。その關係においての人情美の發露は甚だ床しきものとして歴史性をもつと云ふべきであります。封建時代の忠孝の文學のやうなものです。併しその故にとて、日本の現狀及び將來において「天皇」に對する尊敬の念を棄てよとの意味ではありません。日本國民の統一性を書きつけた旗印として、これを床の間の三寶に据ゑておくことは、吾等國民としては何れも當然に爲すべき所作です、又自然の心持ちであると云はなくてはなりますまい。ただ「天皇」を天津日嗣の現御神と崇めたり、それを通さないと絶對神に接せられないと云ふ思想

を排斥するのです。此間の區別を間違へないやうにしなければなりません。天皇の天津日嗣觀と天皇を倫理的尊崇の對象とすることとの差異を十分に認覺するところから、「主權在民」思想が發芽してくるのです。祭政一致（上記御製1・2）などと云つて、政治と宗教とを混同してはならぬ。又「義は君臣、情は親子」（上記御製5・6・7・8）などと云つて、言葉の美しさのうらに、何の內容もないことを宣傳すべきではありません。原始的政治形體（上記御製3・4）以上に出なかつた集團生活では、人間の數も少なく、土地も相當に廣く、何れも農業に從事して居て、社會組織も簡單であり、知識發展の程度も低く、靈性的直覺の幻影をすらまだ見ることもできず、僅かに迷信的宗教的情操（上記御製3・4）の發露があつたに過ぎない集團生活では、祭政一致も情は親子の如しも、相應の意味を持つものであらう。が、今日の如き複雜な社會組織が形成せられ、國家群が並立するやうな世界では、原始的國家觀は一日も許されないのです。これをいつまでも維持して行かうとして、神道的イデオロギイを鼓吹これつとめたところに、今日の悲劇があつたわけです。この悲劇の意味には實に深刻なものがあります。米の配給が不足だとか、魚や野菜や薪炭がないと云つて騷ぐだけではないのです。今まで「神國」（上記御製1）だ、「現御神」だ、「天照大神」（上記御製3・4）だと云つたものを悉く捨てなくてはならぬのです。個人の信仰としても捨てなくてはならぬのです。なぜかと云ふに、此イデオロギイは毎時も國家觀に直接に聯關してくるので、國內政治の上、國際交渉の上に、その實現を見なければ已まぬと云ふことになるからです。これをやらうとすれば、今日吾等の體驗を繰り返すより外ないのです。それは日本「神國」の滅亡に外ならぬのです。信仰のためには滅亡をも辭さないと云はれますが、その信仰なるものに眞實性があるなら、それも亦可なりであらうが、事實はさうでないのです。神道的なるものには靈性的直覺も合理性も世界性もないのです。それ自身に滅亡の運命を擔つてゐるのですから、それと心中することは、「特攻隊」性を持つことになります。

第六講　國體観念の解剖

日本の今までの國體観と云ふのは、左のやうなものです。日本と云ふ集團生活體をまづ上下の階級に分けます。上には君主があり、下には臣民がある。君主はその遠祖を天照大神と云ふ。大神は日の神、卽ち天體的太陽によりて象徵せられるが、大神の自體は原始民族的神話の雲霧中に包まれて居て、理性的には全く明瞭を缺いて居る。近代の學者の中には絶對神と途中神とを分けて、天照大神は途中神として絶對神の神聖性を擔ふものと說明する人もある（第三講「神道の非世界的性格」參照）。この神聖性の故に、上に位するは天津日嗣で途中神で、それを通さないと絶對神への歸依は物にならぬと云ふのです。君主は萬世一系で、皇位は天壤無窮だと云ふのです。君主はこのやうにして下に在る青人草の平和な生活を實現させることに努めるのです。彼の日夕に祈念するところは此處に在るのです。これに對して居るのは臣民です、青人草です。君の御惠み（みめぐ）に霑うて育つて行くものと考へられるのです。彼等は君の命に從つて行きさへすれば、幸福なくらしをやつて行けるのです。「君則天之、臣則地之」と云ふことで、君の云ふところは臣必ずこれを承はつて、謹んでその通りにやつて行けば、天下は泰平になるわけです。下位階級のものはこのやうにして每時も受動的立場におかれて、自主的に自らの事を自らで處置することがないのです。上が「右向け、その方がお前達の仕合せになるのだ」と云ふ「詔（みことのり）」を出せば、下はその通りに右向くことにするのです。するとそれが幸福になるのです。

現時の吾等では何だかをかしいと思ふやうな事があつても、其考へは出さずにおくのがよいのです。なぜかと云へば、それは「お上(かみ)」の氣に召さぬ、「一億一心」にひびがはひる、一絲亂れぬと云ふ國家の統制に亂脈の絲口を開くと云ふことになるからだと教へられるのです。すべてのイニシヤチヴなるものを否定するのです。自由精神の發動を奬勵しないためなのです。臣民たるものは只管に君の德をたたへ、君の威光に服し、君の恩をありがたがり、君の御代永かれと祈つて行けば、それでよいのです。日本の歌はそのやうな感情を歌つたもので充ちて居ます。そのやうなことを感じるやうにするのが、教育の目的、そのやうなことを感じて居るものと信ずるのが、忠良なる臣民の心掛なのです。

二三の代表的と見られる臣民歌を紹介する。

御民吾れ生けるしるしあり天地の榮ゆる時に遇へらく念へば　海犬養宿禰岡麿

物皆はかはり行けどもあきつ神わがおほ君の御代はとこしへ　本居宣長

おろかなる身にてぞさらに知られぬれ人をしすてぬ君がめぐみは　太政大臣良基

山はさけ海はあせなん世なりとも君に二心われあらめやも　右大臣實朝

このやうな心持で、何事もお上のみめぐみ、お上への忠誠で、それで天下泰平、「君になびかぬ草も木もなし」、「豐葦原の國ぞをさまる」と云ふことになるのです。如何にものんびりして誠に平和と幸福な世の中のやうですが、これがために、又多くの犧牲を拂つて來たのです。日本の臣民は自由の思想を捨てました、平等の思想も捨てました。横に水平線に沿うて繫がりつつ擴がつて行くことを忘れました。大八洲の外に更に大なる大八洲のあることを知らなくなりました。一人〳〵の人間に、天與の基本的權利があり、道德的威嚴があり、靈性的尊貴性があることなどは夢にも想ひ到らなかつたのです。

このやうに集團生活を上下の二階級に分けて、上は天、下は地、「承詔必謹」と云ふ風に組み立てられた「國體」なるものは、今度の敗戰で、事實の上に成立して行くことの出來ないことが證據だてられました。從來のやうな國體觀では實際のところ日本はどうしても立つて行けないのです。今度の戰爭も此國體觀の進行路に當るものですが、この戰爭がなくても、いつかはこのやうな破目に何かの機會で會ふことになるに定つて居たのです。それは、第一次世界戰爭以來世界を動かしつつある思想と日本の今まで通つて來た道筋とは、正面衝突する外ないからです。この衝突の先鋒となつたのが日本軍閥です。軍閥は先鋒を承はらなければならぬやうに運命づけられて居たのです。

從來のイデオロギイで出來上つた國體では、官僚の跋扈を餘儀なくせしめるのです。君と民との間に官僚がはひつてくる。官僚は君側を取り巻く。君と民とは分離せられる。君は官僚を通さないと民情はわからぬ。君意は官僚によりて左右せられる。君のみめぐみなるものは其實官僚のみめぐみに外ならないことになります。君は又官僚の外に侍臣に取り巻かれるのです。幾重にも取り巻かれる現御神は力なき偶像になつて「九重」の雲間に隱れるより外ないのです。これが「神」に相應しい生活かも知れないが、上下は直接に繫がれないで、その間に幾つかの層をもつことになります。君は益〻神になるが、下は益〻奴隷になつて行きます。國家の榮典なるものは、君側に接近して個人的に「忠實」を盡したもの、或は官僚的に「國」のため盡瘁したものに、授與せられるのです。所謂民間に居て市井の間に伍してゐても、大局から見て大いに國家のために盡くしたものでも、「國家の榮典」には與かれないのです。その人から見ればそのやうなことは何でもないことでありますが、國民としてはただの官吏、文武の官僚にのみ君主の特別の「有難き思召」の傳へられることを快く覺えないのが自然でせう。高山彥九郎の如きはただ純情の武人にすぎないのです。感傷性に富んだ朴訥の人間と云ふだけで、國家其ものから見れば彼の如きを特に取り上げて見るべきでない

と考へられます。北條一族の如きは「朝廷」との關係において神道的イデオロギイから面白くないと見られる點もあるかは知れないが、日本國民のためになつた點からして、今までとは違つた觀點から評價すべきものでせう。國民から遊離した朝廷は現御神の政事（まつりごと）し給ふ處とは云へないのです。政事はすべからく人民と直結すべきもので、只雲の上で祖先を祀ることに終るものであつてはならぬのです。北條氏などの立場は今までと違つて、極めて民主的な、本當に國家的と考へられる點から檢討しなくてはならぬのです。日本國の歷史は現御神を取り卷いて書くべきものでなくて、民族を一體として彼等にとりて形成せられた文化を敍述すべきものです。軍閥時代に文部省で編纂した『國家概說』(未完了)の如きは永遠に葬り去るべきでせう。

社會の機構がまだ原始態を脫してゐない場合には、卽ち人口も少なく未開の土地も廣いと云ふ場合には、「義は君臣で情は親子」も實際的であり得たであらうが、今日の如きでは最早何の意義をも持ち得ないのです。聖德太子の十七條憲法の時代でも、君あり、官司・王臣あり、非民・百姓があつて、後者と君主との間に介在物を存する以上、上下の直結は望まれないのです。「背㆑私向㆑上」は群臣百僚への訓戒であらうが、「使㆑民以㆑時」では、民は奴隷以外の何ものでもあり得ないでせう。農繁期には民を使ふなと云ふのは、自分等の食べるもの著（き）るものがなくなるからだと云ふのです。德川時代になつても百姓は搾れるだけ搾つても殺すほどにするなと云つたと聞きますが、百姓と奴隷との間には何等の區別がありません。こんなに搾られても君の惠みだとか親の如くだなどと教へておくのは、非合理の極みです。共產主義者が宗教を阿片だと云ふのは、如何にも尤も千萬と云ふべきです。共產主義者は社會をブルジョアとプロレタリアトに二分して、その利害は相容れないと考へます。さうして彼等はプロレタリアトの一手支配を計畫し實行するのですが、今までの宗教では、彼等のためにならぬ、ブルジョアの利益のみを考へて居るやうだから、

これを打倒すべきだと、彼等は云ふのです。これは宗教と云ふものの考へ方によるので、共産主義者の宗教は宗教の本義を得たものでないのです。が、彼等の考へてゐる宗教は、とに角、彼等のために都合よくないと云へませう。其通りで、日本のやうに「承レ詔必謹」と云ふ憲法は、慥かに近代の集團生活を規定する原理と相容れないものです。「承レ詔必謹」、「背レ私向レ上」、「使レ民以レ時」などは何れも百姓・非民・靑人草に取りては阿片であります。これからの時代に役に立つ憲法は、

一、以レ和（やはらき）爲レ貴。

二、人各有二任掌一。

三、信是義本。

四、事不レ可二獨斷一。

の如きものでせう。家族的感情だけでは高度の機構をもつた集團生活を規制して行くことができない、社會又は國家を家族と見るわけには行かないのです。日本國は此點で世界の他の國と違ふ、そこに日本のえらいところがあるのだなどと云つたが、その考へは全然棄てなければならぬのです。それは道理にも合はなければ事實にも卽しないのです。日本人にはまだ自主的に考へると云ふほど、知性的分別の强靭な發展がないのです。彼等は何れも感傷的です。それも深く底に通つたものでなくて、表面性をもつにすぎないのです。それで「情は親子」などと漢人から借りて來た言葉をいくらふりまはしても、集團生活實際の機構が、それで動かぬから何とも仕樣があるまい。感情的には美しい文字でも、さうして日本人の多くは封建制に慣らされて居るので、家族的情緒の暖かさを知つて居ても、只それだけでは今日の生活組織は動かされないのです。感情の上に知性が加はつて、それが靈性的に働いてこないと、今日の政治

も經濟も、社會生活も國際關係も、動きがとれないのです。「世治まり民安かれといのるこそ我身につきぬ思ひなりけり」と、後醍醐天皇は歌はれて居ますが、これも上下君臣の二階級で分けられてゐた今までの集團生活では、誠に爾かあるべき君主的感情ですが、今日となりては、このやうな感情だけではいけないのです。また此感情を基調にした集團生活ではいけないのです。これからは集團の構成員自らが主人公となつて、自らの生活について考へもし、働きもしなければならぬのです。他力的に他――お上又は現御神又は君主――に賴るやうなことは禁物です。自主的に思想することと、靈性的に自由と平等と同胞愛とを生活の基調として行かなければならぬのです。從來の日本的・現神的イデオロギイでは、人間を本格的に完成して行けないのです。

人間はただ何の意味もなしに幸福を感じてゐれば、それでよいと云ふことでは濟まないのです。母の體内に十箇月をすごす胎兒は幸福に相違ありません。母體を出ても、何年かの間は乳が呑めて暖かく著せられて、その折々に玩具を供せられて居れば、その兒は幸福に相違ありません。しかしそれは犬や猫が飼主に手厚く養はれて何不足なくその日を送るときの幸福と同じいものです。そのやうな幸福は人間として享有して價値のあるものとは考へられないのです。人間は十四五にもなれば知性の發展があります、意志の獨立があります、靈性的動搖が感ぜられます。この青年はもはや單なる依他的存在ではない、一個の人格として自らの行爲に對して道德的責任をもつことになります。これは他の動物にはないところです。人間はいつまでも兒供でなくて大人になるのです、いつまでも玩具で滿足し、母の袂にすがることをしないのです。一人の人間も集團生活も同じです。原始民族のやうに、家族生活・氏族生活など云ふ政治形體の下でくらして行けるものではないのです。「公（おほやけ）」は家の大きくなつたもので、國は家だと云ふ學者もあ

るやうですが、集團生活には生命があります。ただ量の大小を云ふべきでない、單にさざれ石が巖となつて苔むすと云ふことだけではないのです。生命の發展は有機的です。有機的と云ふは内部構造の複雜性、各部聯關の彌が上の紛糾、環境に對する創造的働きかけ、さうしてそれらから自ら生ずる新生活を云ふのです。小石が泰山ほどの大巖となつても、内面機構は變らぬ、それから新たなものは何も出て來ぬ、ただ物理的に量が增大したと云ふところから發生する變化にすぎません。國を單なる家の大きくなつたものとして、國家家族說をふりまはし、祭政一致とか情は親子とか家長擅制など云ふことで、軍部に御奉公をしたと思はれるより外ない便乘的學說は、大祓に祓ひ棄てなくてはなりません。

船がいるから船を造つてやらねばならぬ、水がなくては田が出來ぬ、池を掘つてやれ（崇神天皇詔）。どうも旱りで作がわるい、御經を誦んで民の苦を救へ（文武天皇詔）。八十以上又は孤獨自ら養ふことの出來ぬものには衣服食物をやれ（元明天皇詔）。――この外このやうな命令は「お上」から折にふれて出たのです。これを承はりたる百姓共は誠に有り難い君の思召と心得るやうに訓錬せられて來たのです。官僚どもは「お上」の威光を笠に著て、その思召の勵行に勤めたのです。これらは何れも結構なことで、その通りに忠實に行つてゆけば百姓の幸福は增大するのです。併しながら、このやうな幸福は民族がまだ嬰孩時代を出ない頃の事です。それから君主と官僚との絕對的善良さと知性的判斷の正確さとを前提としてゐるものです。「百姓共」が自分等の生活を自分等の中で始末して行くことができぬと云ふことは、既に成人した人間にとりては情ない事實であります。二本の健脚があつても、尙杖にすがつたり人の肩に依らなくてはならぬと云ふことは情ないことでなくて何でせう。他人によりて幸にせられるものは、又他人によりて不幸にせられるものです。集團生活態である以上は、その中の一人一人が孤立して行くわけにゆかないのは勿論であります。が、人

間はただ集團の一人であるばかりでなく、一個の人格として靈性的生活をなすものです。自由も責任もこれから出て來るのです。さうしてこの自由と責任と靈性的價値との故に、人間は人間として、その威嚴、その品位、その神聖さへも持つて居るのです。さうして人間はまたその故に苦しむことの出來る存在であります。人間以外の存在には苦しむことはありませぬ。打たれたり、斬られたり、饑ゑたりすれば、動物は苦しみませう。倂し彼等は苦しみを自覺しませぬ。自覺の伴はぬ苦しみは、生物的・感覺的ではありますが、人間的ではありませぬ。苦しみ惱み憂へることの可能は人間にのみ許されたるところです。さうしてこれあるが故に、人間は其威嚴を保つて行けるのです。これは人間に自由があるからです、靈性的生活の基調となつてゐる自由があるからです。それ故に、成人の域に達した人間は他のために幸にせられ不幸にせられることを喜びません。これは集團生活の場合においても同じことです。君主にはそれ相應の尊敬を拂ひますが、彼を偶像化し、現神化して、人間界との交渉を絶たしめることはしませぬ。君主も百姓共の仲間へ這入つて來て、後者と同じ平面にゐて、その喜憂を分つことにしなくてはなりませぬ。次元を異にした地位から眺め下して、概念的に「國家の隆泰は、要は民を富ますに在り」などと云つてはいけないのです、「朕四海に君臨して百姓を撫育する」などと云つてはならぬのです、又「斯の道は實に我が皇祖皇宗の遺訓にして子孫臣民の倶に遵守すべきところ」と云つてはならぬのです。人民は自分等仲間で自分等の文化向上を計るべきです。百姓は自分等仲間で自分等の手で「家家貯積して人人安樂」して行くべきです。「斯道」は、皇祖皇宗の遺訓の故に、拳拳服膺すべきものでなく、集團生活それ自體の健全なる政治的・經濟的・社會的發達と國際的道義の保全との故に、人格的完成を期すべきものです。さうして更に進んで靈性的自由の境地に進まんことを努むべき次第であります。他人のために生きて居るのでなくて、自らの存在の意義を完うするために生きて居るのです。「日本國憲法」の裏に深く包ま

れて居る精神は此處に在るのです。

一口で云へば、今まで「二千六百年」間も日本を支配して來たイデオロギイは根こそぎ芟除せられなくてはならぬのです。如何に內容はよくても、これを收めて居る形式が舊態依然たるものであるならば、それは棄てなければならぬのです。さうして、その內容を新たな精神で新たな形式の中に織り込まなければなりませぬ。夫婦相和することは善いことです。友達相信ずることもさうです。公益を廣めること、智能を啓くこと、何れも不都合ではありません。併しこれは上から命ぜられるとか、他から强ひられ又は勸められるから、努力してこれを行ずると云ふことでは、成人した人間の行き方ではありません。所謂る道德なるものは、各自の理性に照らし、情性に訴へ、靈性に還して、その然るべき所以を自覺して、自主的にこれを履踐すべきものです。これが集團生活圈內に居るものの各自の大人的覺悟です。日本のこれからの教育は、依他性を持たずに、內向的に、自體性を含めた立場を認覺するところから始めなくてはなりませぬ。他に賴ることは他によりて動かされることであるから、超國家主義や全體主義など云ふものの壓迫を受け入れる態度を自然に養つて行きます。日本の軍部が如何にも容易に、その本尊とする現御神さへをも後座に据わらせ、人民全部を手玉にとつて、これを自由に飜弄し得たと云ふ事實は、僅かに「二千六百年」の間、培はれて來たイデオロギイに便乘したものです。積りに積つて來た頭上數尺の塵を拂ひ落すことは、決して容易ではありません、非常の覺悟と努力とを要求します。

これはどこの全體主義（共產主義も全體主義の一形態である。これが國家主義と野合すると一層の拍車をかけたものになるが）、この主義の下で組織せられるところでは、同一の現象を生ずるのであるが、殊に日本の如き現御神の

途中神でないと絶對神に通じて行けぬと云ふ「神がかり」又は「神ながら」の國體を有するところでは、官僚政治が非常な强權の下に行はれるものです。これは自然の勢です。百姓と云ふ億兆の民草はこれがため云ひ知れぬみじめさを味ふこととなるのです。「大君の邊にこそ死なめ」と歌つたり、「君になびかぬ草も木もなし」と隨喜の涙に浸るやうに教へこまれた人〻の間では、「君のみ惠み」の名で、官權の壓力をどれほど嘗めさせられたかわからぬのです。官僚が軍閥にかはると、今度は「御稜威」の名で、サーベル下に踏みつけられて、いやほど痛い目にあはされるのです。官僚は人民の僕でもなく又人民のためを計るものでもなくて、大君に使へる群卿であり百僚であるのです。途中神思想は個己を絶對神に直結せしめないから、途中神は途中神をやたらに生み出すことになります。さうしてその最底のところに積み込まれるのが「人民ども」であるから、「人民ども」はすべての重荷を自分等の身で背負はなくてはなりませぬ。宗教的に「夜夜抱佛眠」ると云ふことが出來ず、絶對神どころでなく、途中神さへも九重雲深きところに仰がなければならぬ國柄では、官僚ほど恐ろしいものはないのです。それ故に、人民は官僚を遠ざかるほど自由の生活が味はれ仕合せを享有することになるのです。官僚はもと〱民を愛する大君の心を體すべきわけ合のものではありますが、「大君の心」なるものは、元來概念的なものです、云はば只さう云ふだけのことで、内容のないものです。これに内容を附けるのが官僚ですが、官僚は人民そのものでない、又人民に直結して居ないで却つて君主に直結してゐます。官僚は君主を代表する「牧民」官です、愚なる人民どもを「誘導啓發」する途中神の詔を畏み畏む一類の人間です。官僚は「天業を翼贊する」機關で、人民を「撫馭」すべき役目を持つてゐると云はれるのです。「撫馭」と云ふ文字は今までも能く使はれたが、最近は明治二十二年、欽定憲法公布の際、當時の首相黑田清隆が地方長官へ訓示したとき用ゐられたのである。これが官僚の人民に對する典型的態度です。撫はなでる、馭は馬を使ふである。

人民は現御神又はその代表である官僚の手で撫でられること、赤子が親の手で「かはい〳〵」と云つて撫でられる如くあるべきだと云ふのです。併しただ可愛がつてゐては人民の幸福にならぬので、彼等は又馬のやうに御せらるべきだと云ふのです。時にはお尻を叩くことも必要だし、拍車で御腹もつつかねばならず、たづなで首を引きしめることも忘れてはならぬと云ふのです。人民どもはいつもこのやうに寛嚴の取締りがよくないと、大君のみ惠みを體得できないと考へるのが官僚的イデオロギイです。つまり官僚は人民のものでない、「天業翼贊」と云つて現御神である途中神さまがたのお手傳役と云ふことになるのです。「天業」は、人民どもの中から持ち上つて來る人間的生活を反映するものではなくて、却つてそれと關係ないとさへ思はれる國家の「威嚴」とか「現神の御稜威」とか「國家の丕基を固める」とか云ふことなのです。何れも悪いことではないのです。が、時によると人民どもの幸福、或は人間的生活そのものと聯關してゐない場合があります。それはなぜかと云ふに、官僚は人民と別個の集團をなしてゐますので、彼等自身の考へ方及び行動は必ずしも人民のそれではないのです。この點では官僚も軍閥もかはりません。これからの日本は全然別種のイデオロギイを守り立てなくてはなりません。「二千六百年」の日本は死んでしまひました。

人民が自分で自分の生活を規定して行くことの不可能な政治形態――日本ではこれを「國體」と云ふが――そのやうなものの下積み(したづみ)になつてゐると、思ひ上りの官僚又は軍閥は自分等だけで國家なるものを形成してゐると考へるのです。卽ち彼等の云ふ國家が日本國家で、彼等の云ふ國體が日本特有のもの、萬國無比天壤無窮のものと云ふことになるのです。さうして彼等以外の世の中が何時の間にやら最早彼等のものでなくなつて居ることに氣がつかぬのです。其結果、彼等は古いイデオロギイを振りまはして新たな環境の中へ飛び出すのです。ところが、環境はもとのものでないから、さうして彼等のイデオロギイはそれに勝つべき論理を持たず、事實を直視できぬのであるから、彼等は慘

敗の憂き目を見ざるを得ないのです。吾等日本人は今實にそれを體驗しつつあるのです。軍閥は現御神の御稜威を頭に戴き、肇國の神勅に身を固め、臣道實踐を踏みしめて、大東亞に號令すれば、世界は悉く彼等の膝下に伏し來つて「天業」は成就するものと考へたのです。彼等は戰爭は自分等だけのでなくて、國家の總力、國民全體一心の戰爭だと呼號して、あらゆる宣傳方法でそれを人民どもに納得させたのです。しかし彼等のイデオロギイでは人民どもの中へ這入つては行けないのです。彼等はいつも人民どもの外にあつて人民どもを馭御するやうに訓錬せられて來たのです。現神思想では人民の中へ這入ることは不可能です。神では人間になれないのです。それ故に、いくら太鼓を叩いても人民は最後まで躍らなかつたのです。彼等は口では何とでも云ひますが、事實、彼等は戰爭は自分等だけで行れるものと思つて居たのです。日露戰爭及び日獨戰爭まではそれで行つてゆけたのです。軍人は人民から離れて職業的に專門的に其務めを遂行したのです。それ以後の社會組織は、現御神なるものをその生活圏外におき、軍人をその直轄として、戰爭に從事せしめることを許さぬほどに複雜となり、各部の聯結が緊密になつて來たのです。軍閥はこれを知らなかつたのです。國民の總力なるものは、口頭禪では發揮せられない。總力は總意の中から出なくてはならぬのです。軍閥のイデオロギイはこれを認覺できないやうに仕組まれて居たのです。軍閥は、現代の複雜な經濟的・產業的・政治的・社會的組織をもつ集團から遊離して居るイデオロギイを——卽ち舊時代の現神思想を樞軸として居るものを——後生大事として、それを思想的背景となし、それを精神的原動力として、「大東亞戰爭」の眞中へ飛び込んだのです。「大東亞戰爭」には、近代的・知性分別的・數字的計畫は少しも這入つてゐなかつたのです。現神思想からは「特攻隊精神」と云ふ感傷的なものは出てくるが、理性的基礎をもつた計算とこれを遂行すべき强靭な意志とは、そこから出てこないのです。近代的集團生活の機構は原始民族の有つやうな單純で盲目な感傷性では動かされないの

です。さうして軍閥がこの後者を賴みにしてゐたところに、日本民族今日の不幸があるのです。

今度發布せられた憲法の精神は明明に上記のイデオロギイを破碎してゐますが、多年養成せられ馴致せられてきた日本人の思想及び感情は一朝一夕の事では方向轉換を完全にすることが出來ない。法令を作つて、これを發布することは一つの仕事ですが、これを實地に行習することは又別個の仕事になります。これはどうしても理性の上で、從來のイデオロギイはどの點で役に立たぬものか、また近代的環境——日に月に變化して行く環境——に對して彈力性を持たぬもの、只管に滅亡に赴く道を辿るものであることを、十分にも、十二分にも、知り悉さなくてはならぬのです。今度の憲法と從來の現神的イデオロギイとの間に、どのやうな關係があつて、前者はどのやうな事情で出來上らなければならなかつたかと云ふことを承知しておかなくてはならぬのです。明治憲法は天降りではあつたが、それが公布せられるまでには、「人民ども」の間には可なりの動搖があつたのです。それ故に、その公布の政治上における意味と效果は馬耳東風的なものではなかつたのです。それでもそれ以後の日本は近代的に進一歩することの代りに、イデオロジカリイには逆轉して行つたやうです。明治憲法はそのままではどうしても近代精神に相應したものではなかつたのです。それは軍部の專横を可能ならしめるやうに出來てゐたからいけないと云ひますが、その實、明治憲法の精神は現御神式のものであるのです。此公式によつて居るものは、如何に法文上の修飾があつても、どこかに侵略主義的帝國主義又は行過ぎ國家主義の擡頭を誘起しないではおかないのです。此點をはつきり攫んでおくことによりて、今度の憲法の意味を認覺することができるのです。この認覺から進んで、その意味の具現を圖らなくてはなりません。

上から一筋の絲が下がつてそれで國民が繫がつて行くと云ふ式の集團生活は原始的なものです。集團組織が次第に複雜になつて行くと、一筋の絲は中間にいくつもの結び目を生じます。さうして此結び目は所謂る上下の意志の疏通

を梗塞してしまひます。その結果、「上御一人」なるものは成層圏外に飛び去つて、中間の結び目のみが暴威を揮ふやうになります。このやうなことのないやうにするには、最高のものも、中間のものも、一旦は悉くこれを水平線上に引き下げるのです。さうしてその下げられた水平線上から改めて機構を組み立てるのです。この機構はどのやうなことがあつても水平線を離れて雲の上に飛び去つてはならぬのです。民主主義は何であつても、集團生活の基調は大地への繋がりをわすれてはならぬのです。新憲法の精神はこれを今後の日本人の生活の上に實際化しようと云ふのです。これは決して容易の業ではない。吾等の今日おかれてある位置を明白に知性の上でまづ把握することが最緊急事であります。

單に敗戰の結果、今度の憲法が押しつけられたのだなどと考へてはならぬのです。敗戰の原因を十分に徹底して研覈すべきです。さうして此敗戰の背後には「二千六百年」を通じて日本人の上に覆ひかぶさつて居たものがあつたことを忘れてはならぬのです。これは一面日本文化として或る特殊のものを作り上げたのでありますが、それと同時に、それを最も世界性をもたぬものにしてしまつた、從つて近代的環境と相容れぬものにしてしまつた。又一方に於て、原始的感傷性の持續を可能ならしめたが、他方では理性の健全な發展と創意欲の刺戟とを萎靡させてしまつた。今ここでは此事に關して組織的に敍述するつもりはないが、兎に角、「肇國の神勅」なるもので推進して行つた日本的行過ぎの國家精神では、敗戰するより外なかつたのです。或る觀點からすると、軍部の無謀さ加減、官僚の意氣地なさ、政治家の無經綸と無氣魄と尻込性とが、今日の慘禍を招來したのには相違ないが、又他の觀點からすると、吾等日本人全體も亦其責を分たなくてはならぬのです。上方から下がつて來る絲一筋を賴りにして、いつまでもそれを憑んで居れば、天下泰平・家內安全と信じきつて居たのです。それは自分等で作り上げた信仰でなくて、上からの下(くだ)されも

のだと云へば云ふものの、その實、吾等の方でも何かの見透しがあつてよかつたのです。さうしてその見透しを堂堂と、政治の面に社會生活の面に、肯定して行けばよかつたのです。御無理御尤もなんだが、或る場合ではその御無理の「お上」に後押しの手を伸べたこともあつたのです。如何に去勢せられて全體主義的依他性の犠牲になつた日本人でも、何か少しの積極性・自力推進性の殘滓を持つて居てもよかつたのです。それが表面に出て來なかつたと云ふことが、「承詔必謹」的イデオロギイの必然の結論だとも云はれませう。が、事實の上から見ると、今度の敗戰はもとより運命づけられたものであつたのです。敗戰が運命だとすれば、今度の憲法公布も亦日本の歴史における必然の過程であるのです。此點を吾等は深く認識しておかなくてはなりません。今度の憲法は、形は外から加へられたやうであるが、實際は吾等日本人の心の中に何かしらぬそのやうなものを求めて居たのです。敗戰に對する國民全體の責任の一部をこれで果すと云ふことにもなります。これからはその健全なる實踐を期さなければなりませぬ。

今までの神道イデオロギイは今度の憲法で死んでしまつた、さういつまでもこれを追擊するでもあるまい、死屍に鞭うつのは止めたと云ふ人〻もあるやうです。私どもの考へでは、神道イデオロギイはさう容易くは死なぬと云ふのです。「二千六百年」は必ずしも短かくはありません。その間、神道と政治との聯結、卽ち祭政一致の思想が日本歴史を支配して來たのです。この支配は絕對的のものではなかつたにせよ、政治の面では甚だ有力であり、何か外國との關係でも出てくると、屹度頭を擧げてきて狂信的行動に出るのです。例へば教育勅語ですが、これは明治二十三年に發布せられて以來、小學校から大學までも大祝祭日には捧讀せられたのです。さうして學校の倫理教育はこれを中心として行はれたのです。明治二十三年から今日に至るまで五十有餘年を經て居ます。卽ち今日六七十歳までの人は

何れもこれで國民道德の情操を養はれて來たと云つてよいのです。特に最近二十年間ほどは神道イデオロギイに拍車をかけて來たのです。國民はこの勅語で實際にどれほどの德性を涵養したかは疑問であつても、各小學校に奉安殿なるものを作つておいたから、幼き生徒の頭には知らず識らず現人神觀念が浸潤して居るにきまつてゐるのです。これが成人になつてから何かの機會で擡頭しないとは限らないのです。幼時に受けた印象と云ふものは、一旦は「無意識」へはひつても、また表面に出てくるものです。小學校及び中學校教育では靈性的信念から發足したものがないので、勅語教育も一種の型となつてしまつたことは確かです。併し形式でしかないと思はれることも、いつしか心の中に止まつて來ることのあるものです。これが形式のもつ意味なのです。それ故、教育勅語の效果もその表面だけを見てはならぬのです。さきにも云つたやうに、教育勅語の內容は、今日の憲法に說くところの「主權在民」主義——卽ち中華民國で云ふ三民主義、米國リンカンの For the people, by the people, of the people ——と衝突しないものと見ても、その形式が現人神の手から渡されたものと考へられてゐる以上、とても今後の日本道德の基礎となるわけには參りますまい。それでも永年の薰習の故に形式の枠が意識のどこかに引きかかつてゐないとは云へないのです。これを完全に除去するには二十年以上の歲月を要することと信じますが、兎に角、知性分別の上からして神道的イデオロギイの非合理性を各方面からして十分に檢討しておかなくてはならぬのです。

政治の面からの現御神思想は打破するとしても、この思想、寧ろ信仰は宗教的に持續して行くかも知れぬと云ふ懸念があります。さうして宗教的に持續して行くと、これが自ら政治面に現はれて來る時節があるとの感じがします。神道イデオロギイは、元來純粹な宗教的信仰ではなくて、政治的・宗教的なものであるから、それを分析して、政治的には否定せられ、宗教的には肯定せられると云ふことにはならないのです。神道をその宗教面で肯定すると、それ

は政治面でも肯定すると云ふことにならざるを得ないのです。宗派神道なるものがあつて、宗教的・信仰的教理と教團とをもつて居て、しかも特に政治面との接觸のないと云ふものもあります。が、これらの神道的宗派も、今後においては、その教理の上に何かの變更を來たさなければなりません。今まで通りの建前では行つてゆけないと考へられます。但〻古神道と云ふ思想的なもの、これは一派の教團を作つて居ませんが、中〻根強く軍人の間に傳へられて居たのです、又官僚の間にも相應の信奉者をもつて居ました。これが神社神道と抱き合つて政治面に活躍したものです。朝鮮や臺灣や滿洲など云ふ外地にお宮を建てたり、個人の家〻に神棚を据ゑつけさせたものです。また日本國民の間に禊祓の實行を慫慂したり、到る處に護國神社を作つたりしたものです。この種神道は思想的に再起し能はぬほどに打倒せられても、建物が殘つて居て、それに附屬する人間がをり、行事が行はれるとなると、これを背景にして思想の盛り返しがあり得るのです。それを防ぐには文獻の科學的研究が喫緊事だと思ひます。『古事記』及び『日本書紀』などの神代卷は、人類學的に、考古學的に、神話學的に、原始宗教學的に、言語學的に、心理學的に、古代民族交通史的に、徹底的に研覈せられなければならぬのです。このやうな研究があつて、成果が上がつて、さうして一般的知識の域にまで這入つて來ても、人間の「迷信」と云ふものは中〻とれないものです。併しつひには、そのやうな「迷信家」があり、「狂信者」が出ても、民衆全部又はその有力な部分にまで政治的勢力を及ぼすことにはならぬでせう。それ故に、なにはさておき、神道一切の面に向つて科學的及び哲學的分析を加へることが大事です。宣長一派から篤胤の系統を經て今日に進んで來た古神道思想の危險性は十分に警戒すべきものと信じられます。これと政治とは今時の憲法で分離せられたとは云へ、それは法文上の事、政治生活の表面に出ないまでも、古神道家の潛在意識はいつもそれに占領せられて居るのです。祕密結社など云ふものの可能性があります。

現御神を途中神として、そのまはりに集結した國家組織は自然に閉塞性をもつことになります。閉塞性は島國性に通ずるものがある。日本が地域的に海にかこまれた「大八洲」であることは、「天皇歸一」とか「尊皇の道」とか云ふ思想を助長するに、大いに與つて力があつたと信じられます。この凝結的閉塞性によりて「天壤無窮」の基礎が固められたと云つてよいのです。宣長などは、異國が「その道とするところを、かしこげに說く」けれども、「その根本たる王統がつゞかず、しば〳〵變りて、甚だみだり」だと云ふのです。シナ大陸における歷朝交替の模樣に日本の「萬世一系」を比べて、「我佛尊し」的に自らをほめはやすのです。さうして他國をあしざまに罵るのです。併しながら、これは深く考へない說だと思ひます。日本の現御神思想そのものに何か本質的價値があつて、その故に「天皇中心」觀が保存せられて來たと云ふよりも、此觀念は、日本の地域的特性に負ふところが甚大なのです。學者も一般人も此點について餘り深く考へて居ないのはどう云ふわけか。「萬世一系」又は「天皇歸一」觀念そのものに重點をおくことが、日本國家の統一に役立ち、併せて外國に對して「八紘一宇」風を吹かすに都合がよいと云ふ見地から、しかく喧ましく唱へ出されたものと考へてよいやうです。それはそれとして、それから顯著になつて來る弊害に十分に氣を著けて見たいと思ふのです。これからの日本はどうしても古いものの全部を新たに價値づけして見なければならぬ立場におかれてあるのだから、何もかも思ひ切つて靑天白日下にさらけ出すべきです。

敗戰の結果として日本はまた太古の日本に復歸することになつた。『古事記』や『日本書紀』の神代卷に記されてあるやうな大八洲の舊地域にかしこまることになつた。明治維新以來「王政復古」の大旆の下で、幕府は倒され諸侯は廢された。「富國强兵」の實が愈々揚るやうになつて、現御神の御稜威は八紘を光被する如き勢が益々助成せられ

て來た矢先に、日本と云ふ「國家」の親船を操つる時の權力者の楫のとりやうが惡くて、今まで積み上げたものを一齊に崩壞させてしまつたのです。或る意味では、これも已むを得なかつたのです。今世紀の始めまでは世界は專ら力を主體として動いて來たので、日本の爲政家も無闇にその尻に附いて回つたわけです。ところが、第一次世界戰爭後から此力の觀念に何やら今までと違つた考へ方がくつついて來たやうです。一國家はそれ自身に絶對のものでなくて、世界國家群の一員をなすものとなつて來たのです。力の權衡の代りに、人類全體の福祉と云ふやうなものが、政治の上にも考へられて來たのです。國家はその獨立の主權と云ふものの一分を割いても、世界全體のためになるやうに勉めなくてはならぬと云ふことになつたのです。日本の爲政家や殊に軍閥はこのやうな思想の次第に强まつて來るのに氣付かずに居たのです。世界は今までの通りの型で動くものと思つて、それを指導原理として、自らの行動を進めて行つたのです。「萬世一系」や「天壤無窮」や「天皇歸一」や「臣道實踐」を唯一の思想的資本として、これで世界の市場を買ひ占めんとしたのです。日本だけでしか流通出來ぬ通貨をどこへでも使はうとしたものです。さうしてこの企てが悉く失敗したのです。少し延びかけた手足は悉く切り取られて、もとの「高天原」に叩き込められたのです。日本の指導者が日本をこのやうな破目に陷らしめた彼等の無眼識・無經綸さは、どこから出たかと云ふと、つまりは彼等の持つて居た思想及び感情なるものが島國的凝結性と閉塞性とに禍せられたと云ふことになるのです。閉塞性の思想と感情とを持つて居る限り、如何に外面的に延びて行くやうに見えても、それは本物でないのです。それで又もとの位置に抛り返されることになるのです。汝から出たもの汝に還るより外ありません。併しながら、今日の日本人は最早「二千六百年」前の日本人ではない、それから日本と云ふものを取り卷いて居る環境がまた「二千六百年」前のものでない。內外共に舊時の面目をその全部にわたつて變更してしまつて居るのです。それ故に、今日及びこれか

らの日本人は、地域的に今までの「大八洲」を出られないにしても、その地域に附帶して居た島國的國民感情を一擲しなければならぬのです。凝結せられたものは融解し、閉塞せられたものは開放さるべきです。換言すると、吾等はこれから「祖先の道」なるものに圓融無碍性を與へるのです。途中の神をそのままにしておいて、彼と吾等と倶に共に直ちに絶對神に通ふことにするのです。さうして此絶對神なるものは、如何なる世界宗教でも、地方的・民族的宗教でもがもつ神及び神々を、悉くその傘下に包みながら、また彼等の上に働き出ることの可能性をもつたものとするのです。まづこのやうな靈性的直覺の立場がきまると、それからの出身はその人々の性格や才能などに從つて、社會活動の各方面に及び得るものです。そして國民全體としては、今までのやうに限定した概念の枠に閉ぢ込られて、一方むきに動かされ考へさせられることがなくなります。何れも環境の變遷につれて自主的に自由自在の存在として各々自らの精神的人格を完成することが出來ます。身體的存在としては限られた地域内に生息するわけであるが、精神的存在の面からは吾等の前途に限りなき發展の天地が開けて行きます。

祖先からの遺産として傳へて來たものを一擲に擲下してしまへと云ふことは、ただ無闇にさうやれと云ふ義ではないのです。今日の吾等の境遇では殆んどそのやうにやるべきやう餘儀なくせられては居ますが、さうやらうと云ふ主體そのものが、やはり遺産の一部なのです。それ故に、吾等は何ともがいても全面的に過去と絶縁するわけには行きません。業縁の繫がりは切つても切れないのです。それ故に、吾等が過去のものに對する態度は、或る意味では矛盾に充ちたものです。自分等が過去の連續の中に居て、そのままにその連續から離脱しようと云ふのです。これをただ思索の上で行らうとすると、中々旨く片付かぬと思ひますが、實際に生きて行く面からは、心構への轉換でそれが出來るのです。今までの立場をその立場のところで、ひつくりかへすのです。とに角、今まで大事だと思つて抱いてか

かへて居たものを放下著することです。かかへて居たものとかかへて居る自分とを併せて放下著することです。ここから靈性的自覺の法界が開けてくるのです。經濟の問題とか政治の問題とか世界一家の政府設立とか云ふやうなものが、今日の吾等の生活の中へ彌が上に割りこんで來て、それにのみ目を奪はれてゐると、どうしても身動きができず、絕望の淵に沈むことにもなります。ここでは何と云つても最後の問題の解決は靈性的であるより外ないのです。さうしてこの靈性は、吾等が祖先から傳へて來てゐるものなのです、日本人として東洋人として又世界人として傳へて來てゐるところのものなのです。天照大神とか天津日嗣とか云ふもの、途中の神と名づけられるもの、國家權力の至上化せられたもの——一一そのやうなものを通さなくても、日本民族の一人一人である吾等はそのままで東洋人であり、やがて世界人であるのです。さうしてこの矛盾したと思はれる姿をそのままに保持して、靈性的諸直覺の法界に突入するのです。ここでは普通の具體化とか具體の普通化とか云ふことなしに、日本人はその日本人たることを失ふことなしに世界の市民なのです。吾等は過去の遺產を捨てたが、今又これを取り上げることになるのです。而してかく取り上げられるときの「遺產」は、もはや過去傳來のものでなくて、日に新たにして又日日に新たなるところのものです、無窮の未來を包んでゐる遺產です。凝固して閉塞して動きのとれぬ大和島根の島根根性(しまねこんじやう)が、ここで始めて宇宙を呑吐する底の靈性的大氣魄となるのです。新日本の建設はこれから築き上げられなくてはならぬのです。吾等は近頃は餘りに細部構築に捉はれすぎてゐます。當面の問題は固より閑却すべきではないが、長い大きな廣い問題になると、どうしても靈性の域まではひらなくてはなりませぬ。何だか廻り遠いやうに思はれますが、急がばまはれと云ふことは此場合本當です。

個人の場合でもそのやうであるが、國家又は民族の場合でも、最後の立場は靈性的直覺の世界(これを佛教では「法

界」と云ひます）です。この世界は、普通には、實際生活卽ち衣食住及び力のみの關係の生活圈に對して、何の役にも立たず、何の利益をももたらさないやうですが、其實はこれがないと何事もその意味をなさぬことになります。ただ吾等の大多數はこれを意識しないだけのことです。「意識しないでも、兎に角、吾等は生きてゐるではないか」とも抗辯せられますが、そのやうな人〻に對してはかう云へます、「犬も猫も草も木も生きてゐるではないか」と。只生きてゐると云ふことで濟むのならそれでよいのです。吾等は人間として生きて行きたいと云ふだけなのです。さうしてその人間としての生き方は、御馳走をたべたり、大廈高樓に起臥したり、冬は暖かく夏は涼しく著たりするだけで濟むものでないのです。又種種の文化施設を作り出して、藝術や科學や技術や思索や政治などと云ふものの中に取り巻かれてゐることだけでも濟まないのです。今一歩これらの世界からさへも飛び出さなければならぬのです。どうも人間の最後の立場はこのやうな文化工作の中でさへも求められないのです。藝術世界は或る方面から見て靈性的直覺の世界に通ふのですが、まだ十成ならぬものがあるのです。思索の世界はそのままでは理性の分際を離れられないのです。が、これはその行きつき得る最後の線まで行つても、そこで引き下ることをしないで、思索の全力を此線上に投げ出すとき、此線が消えて行つてしまふのです。この消えることが靈性的自覺の當體です。思索はこれからまた自體に還つて行くことになるのです。ここで人間の思索は始めて根柢あるものとなるわけです。人間の生活はその全面にわたりて――動物的・文化的生活の全面にわたりて、靈性的裏づけのない限り、全く無意味なものになるより外ないのです。所謂「國體」の名で政治的に思想的に壓迫を加へられて來た日本人は、今正に解放の好機を獲得したのである。それ故に、此機に乘じて今までの凝結性及び閉塞性の島國根性を根こそぎ取り捨て、本當に靈性的に生き還るべきです。このやうにして生き還り得るとき、日本人は自分等の使命――世界に對しての使命の何であるかを認覺する

のです。新しい日本、兼ねて新しい世界は、結局のところ、靈性的性格をもつたものでなければならぬのです。

今から百五十年ほど前にフランスにゐたドメーストルと云ふ人の言葉に、「民族を支配するものは宗教と奴隷制とである、どれかその一つでなければならぬ」と云ふのがあるときいた。宗教の意義が色〻に解釋せられるのであるが、ここでは靈性的諸直覺の體制の義にしておきます。奴隷制は必ずしも人間の手足を縛つておいたり、鞭で叩いたりして、これを酷使すると云ふことでなくても、人間の自由意志、特に靈性的自由性を無視する制度は、悉くこれを奴隷制と云つてよいと思ひます。それでドメーストルの言葉を解すると、人間の生活には二通りしかない、一は靈性的自由性の肯定、今一つは其否定と云ふことになるのです。云ひ換へると、靈性的自覺的生活のない人間の生活は、個人でも集團でも、何れも奴隷的生活であるのです。如何に文化の花が咲きほこつて居ても、生活の脅威から全く離れた「幸福」の生活でも、靈性的意識の少しの閃めきのないところでは、それは正しき意味の人間的なものでないと云つてよいのです。共產主義の國民は唯物的に安全に平等に幸福な生活を送るかも知れませぬ。が、もしそこに靈性生活の否定があれば、それは奴隷生活です。そのやうな「唯物主義」は一顧の價をも持つて居ません。又民主主義の民族の中で個人の自由が生活の各方面に認められ、その精神的自由面も敢て抑壓を受けることがないにしても、尙靈性的直覺の世界の優秀性が意識せられないなら、民主自由の主義も亦遂には奴隷性を暴露するに極つて居ます。

この點から日本人の今までの生活體制を見ると、その奴隷性であつたことが明白になります。第一に目につくのは、宗教でないものを宗教、否、超宗教だと云ひふらして、それと政治との固き聯結、或は同一化をさへ企圖して、その信仰を國民に强ひたのです。普通に宗教だと認められて居るものを他に押し付けてさへ、その非道性は十分であるのに、どこから見ても宗教と云はれないもの、原始的心理型の所產としか考へられないものに、何とかかとか、「近代

的合理化」の著物を被せ、それを「祖先の道」だとか、政治の根本義だとか云つて、國家の權力を笠にして、それを「人民ども」の上に押し付けたのです。かく押し付けられる「人民ども」は奴隷であると云ふより外ないではありませんか。限定せられた埒の内に入れられ、鐵條網で圍まれ、その針金に電流を通しておいて、「さあここで好きなやうに暮らせ、食物などはいくらでもやる」と云はれてその中に臥起きする人間、吾等はこれを奴隷と云ふのです。日本人の今までの生活——殊に最近二十年ばかりの生活は文字通りにこのやうであつたのです。奴隷生活になれたものは、それから解放せられても、一時は何をしてよいかわからなくなるものです。一時だけならよいが、時によると習慣の惰力は潛在意識にまで沈下して行くものです、圖られぬ禍がそれから出ることもあります。左の記事は市井の一瑣事だと片付けてしまへばそれきりですが、考へて見ると、記者の驚きは尤もです。そればかりでなく、桐の一葉が落ちて天下の秋を知るやうに、このやうな潛在意識の動きは、これからの日本人生活の諸方面に不意に出でくることと信じます。左記は東京朝日新聞(昭和二十一年十一月二十日發行)の投書欄「聲」に、「或る風景」と題して德永直氏の筆であります。

「◇人權が保證されるといふ憲法が發布されてから間もない或る日の正午頃、新宿からほどちかい私鐵驛前の市場(正確には闇市場といつていゝか、青空市場といつていゝかわからなくなりました)にできた「魚類自由販賣所」のまへで多くの內儀さんとともに、私も首をかしげてたつてゐました。鮭が一切十圓、サンマが三尾で二十圓といふしだいで、どこをおしたら懷ろ勘定とあふかわからないからです。

◇するとフイにうしろから大きな聲がしました。

「オイ、何々は戻つてきたか。」

三人の魚屋が一せいに頭をさげて、一人がいひました。

「ヘイ、けさほど。まことにどうも――。」

「さうか、まあよかつた。」

それは驛前交番の巡査で、背は高いがまだ中學生みたいでした。わうへいにうなづいてから、私らの頭ごしに十圓紙へいを一枚つきだすと、またどなりました。

「これから晝めしくふんだ。サンマくれ。」

魚屋の一人がかしこまつて、サンマを六尾つかんで新聞紙にくるむと、十圓紙へいと交かんしました。巡査は踏切をわたつてゆつくりと交番へ入つてゆきました。

◇「さあ、サンマの上等が三尾で二十圓。買はない人はイドウシンコウ(移動進行)!」

と、みんなをオドかすやうに魚屋たちがどなりました。しかしみんなはイドウシンコウすることも、また買ふ決意も出來ず、やはり首をかしげてたつてゐました。しかしこのとき私がもつともおどろいたことは、巡査が十圓で六尾のサンマをもつていつても、こゝにゐる十數人の内儀さんたちの誰一人もが、べつに不思議な顔もせず、巡査の方を見送りもしなかつたことでした。」

附け加へて云ひますが、驚きの對象は婦人達だけではないのです、巡査も商人も共にそれです。何れも昭和二十年八月十五日以前の心理型とイデオロギイの持主であります。

因に、勞働者と云ふ人々の仲間だけには、組合運動とか總同盟罷業とか云ふものが、旺んに行はれて居ます。勞働の權利、協同運動の自由、生活權の要求など何れも尤も至極の事柄だけであります。これは「新しき」日本における新現象です。が、彼等を指導して居る人々の行動の中には昔しの「親方」風のものが今尚殘つて居ると云ふことです。

又勞働者の武器はユニオンとストライキであるが、これが無法に使用せられると、消費者が困ります。集團生活の生產面を資本家と勞働者との二つに分けて、これらの二つの陣營の對立で社會が動くと云ふこと、プロレタリアトはどこまでもブルジョアジイに對抗して、その權利を主張せねばならぬと云ふこと、それはさうであるかも知れないが、困るのは一般消費者です。ストライキの場合などは消費者側の意見をも十分に參考して貰ひたいものです。これから二つの陣營の對立など云つて、何もかも喧嘩腰でかかるのは、或る意味の奴隷根性の發露です。靈性的直覺の立場から見て、勞も資も共に人間協同態の生活そのものの向上に寄與するやう勉めたいものである。個人として又集團として、自體の利權にのみ專心するのは奴隷的性格を離れぬものと云つてよい。今後の日本人は對抗的力の觀念から解放せられなくてはなりませぬ。

　奴隷根性などと云ふと大變に侮辱の心持が含まれてゐて、何人もそのやうなエピセットを加へられることを喜びません。それは當然のことですが、吾等は實際奴隷根性の多分を持つて居て、或は持たせられてゐて、しかもその事實に氣付かずにゐることが中々あるのです。日本人の大多數はそれだと思ひます。彼等は今まで「愛(めぐ)み育(やしな)はる」べき「黎元(おほむたから)」又は「元元(おほむたから)」と云はれてきました。黎とは黑いと云ふことださうです。黍に關係があり又刀の字も添へられてあるので、黍刈る男の日に焼けたのを指すものでせう、卽ち農夫のことです。元はじめ又はもとの義だと普通に申しますが、單に人の義に解してよからうと思ひます。「黎元」を又「黎庶」とも申します。庶は庶民で一般の人民の義です。それ故、黎元卽ち百姓の吾等は「朕が忠良の臣民」です。さうしてこの「臣民」の一人でも、飢ゑ寒(こご)ゆるものがあれば、それは朕が菲虛によるもので黎元何の罪かあらんと云ふことになるのです（續日本後紀、仁明天皇）。これは原始時代すべてが力で統治せられて來たが、ただそれだけではいけないと云ふことになつて、愛育主義が考へられるや

うになつたのです。愛育主義は親心（おやごころ）主義です。親心と云ふことが戰時中よく新聞などに見えました、所謂パテルナリズムです。パテルナリズムの半面はスレーヴァリイです。「君主のお蔭で樂に生きて行きます、誠にありがたい」と云ふのは、情の上において美はしく見えまするが、その實は奴隷根性に外なりません。吾等はもはや原始時代のやうに單純な生活を送つてはゐません。又智能もそれに相應して發展して來ました。何もかも他に依倚してくらす必要も理由もないのです。吾等はもはや昔時の觀をなすべき赤子でなくなりました。自由と平等と同胞愛とを十分に認覺するだけに生長して來ました。さうして又靈性的直覺の世界をさへ體得すべき靈能を働かし得るほどになりました。いつでも奴隷的生活を强ひられてはならぬのです。靈性的自覺の經驗に全面的受動性なるものがありまして、それは奴隷性に似たやうにも考へられますが、その實は似もつかぬ性格のものです。知性的・情性的水準面での集團生活で話される「君恩」なるものと、靈性的直覺の世界で云ふ絶對他力說とは、決して混同すべきものではないのです。神道家は此點で重大なる誤謬を犯してゐます。今後の日本人は靈性的に生きてゆかなければならぬが、決して神道的イデオロギイを取り入れるべきではありません。日本の靈性化を圖るには、どうしても、神道思想や尊皇思想など云ふものに養はれて來た奴隷根性・島國根性・依他根性など云ふものを全然放棄して、自主・自由の人間となるのが第一です。さうして國體觀念の基礎をもつと〳〵廣いものの上において、世界性を十分に持つたものにしなければなりませぬ。

第七講　今後の日本を影響するもの、科學的世界觀とアメリカ文化

上來の所述で大體新日本の建設卽ち日本の靈性化と云ふものは、どのやうな方向をもつてゐるかと云ふことが領得されると信じます。今更に進んで其實現化に關する諸種の施設につきて何か述べるべきであらうと思はれるが、それは今回の講義では言及せぬことに致します。日本の靈性化を持ち來らすべき精神的準備とその方向とが、大體の上で判ると、その餘は自ら考へ出せるのです。が、今尙少しく積極的に靈性的なるものにつきて一言する。既述では、日本の人〻を今まで精神的に支配したもの、實際の生活を規制したものは、今日の思想的・政治的・社會的環境と相應しないと云ふ寧ろ消極面を力說しました。神道思想の檢討や封建制の批評や所謂國體なるものの分析などは、もはや論議の沙汰でない。既に過去のイデオロギイであり、歷史的價値をもつたにすぎないと云はれぬこともありますまい。一面そのやうなことも慥かにあるはあるのです。が、千年以上も養はれて來た思想、それから出る心理態と云ふものは、さう安〻(やすやす)と斃れるものではありません。餘程徹底した打擊を與へておかないといけないのです。餘燼は何かの機會でまた燃え出すにきまつて居ます。それ故、これでもか〱と何遍も繰り返し根を切りとつておかなくてはなりませぬ。尊皇思想を裏付けて居る現御神の思想などは、現時一流の學者仲間によりて說かれてゐるではありませぬか。

それから國家を内外に對して、絶對主權の在處として、これをアポセオサイズする考へ方も、中〻に根強いものです。それは戰時中軍閥の慫慂、寧ろ壓迫によつて曲學したものだと云はれるかも知れませぬが、苟も學者と云はれて社會でも相當の地位をもつてゐるものに、そのやうな事があつたとは考へたくないのです。沈默を守ると云ふことはあつても、わざ〳〵文筆の上でその時の有力者の御機嫌をとるなどと云ふことは、少しく自主的に考へる人にとりては、あり得べからざることと、自分は信じます。それ故、彼等の所説は戰時中でも敗戰後でも變化ないと見てよいのです。果して然りとすれば、これを十分に説破しておくのが、吾等の任務ではありますまいか。上來繰り返し〳〵同じやうなことを申し上げるのも實にその爲めであります。

新たに發布せられた「日本國憲法」と明治二十二年の「欽定憲法」とを比較して見ると、實に雲泥の差あることは、誰れもが一讀して了解するところであります。雲泥と云へば、また何か兩者の間に比較出來るものがあるやうに考へられますが、實際はそのやうなものはないのです、全く次元を異にすると云つてよいのです。さうして今度の憲法を一貫してゐる精神の實現化は、どうしても、本書上述の所説につきて十分な領得のない人〻によりては、不可能なことなのです。「平和の維持、專制や隷從、壓迫や偏執の除去」など云ふことは、今までの親心主義や御稜威宣揚や「國體」擁護など云ふことと、絶對に相容れない思想であります。「國政は國民の嚴肅(セークレッド)な信託」であるとか、日本全國土にわたつて齎らされる「自由の惠澤」とか云ふことなどに至りては、日本開闢已來未曾有の大宣言なのです。國内でこそ流血の慘を見なかつたにせよ、此憲法は實に日本國民の測り知れざる犧牲の數〻で收穫したものであります。これがため南太平洋からアジアの殆んど半分にわたりて、吾等日本國民の中でも最も健康で勇敢で將來をもつてゐた若

人達の生命の敢なく捨てられないところはないのです。啻に吾等の同胞だけでなく、所謂る「敵國」なる人〻もこれがために様〻の仕方で殺されてゐるのです。「日本國憲法」は世界の他の國〻のものと違ひ、自國の人〻と他國の人〻との血を流して書き上げられたものです。此點で日本の憲法は世界無類の作品だと云はなくてはなりませぬ。「戰爭の放棄」と云ふことも敗戰國として他から無理やりに押しつけられたもの、いやいやながらに條文化したものとも考へられぬこともないが、實際を云ふと、これは第一次及び第二次の世界戰爭に參加した國〻の人〻が、實際に戰時中言語に絕した苦しみ惱み慘めさを體驗したその心理の結晶と論理の歸結とに外ならないのです。それ故に、此點に關しては、「日本國憲法」中の此條項は實に世界的意味をもつて最も大切なものと認めなくてはならぬのです。新日本の建設は、「世界政治」的に並びに國內政治的に、その基礎を戰爭放棄の上に据ゑ付けなくてはならぬのです。世界は實にその世界的理想の實現化をまづ日本に課したものと云つてよいのです。この意味では日本はまた「萬國無比の神國」となつたわけです、否、實にさうなければならぬのです。ここに「日本の靈性化」の唱道が如何なる意義を含んで居るものかを認得すべきです。

今度の戰爭が尙緒戰であつた際には、アメリカ人の物質主義・機械主義・享樂追求性などが盛んに擧げられた。さうして一方では、日本の皇道、天皇歸一の絕對性、御稜威の光被など云ふいかめしい鎧を著けた「信仰」が振りかざされた。勝敗の決は始めからわかりきつたやうに云ひ囃されたものであつた。相手の武器は精巧であるが、此方の精神は强靭だと云つて、やたらに精神面を誇稱したのです。併し向ふにもまた精神のあることを全く閑却してゐました、これは故意か無智かわからないのですが。諸種の精巧な機械を、次から次へと、製作するには、その背後に亦何かの

精神がなくてはならぬのです。機械が機械的に出來るものでなくて、新たなるものの裏には、必ずこれを生むだけの何かがなくてはなりません。此「何か」は竹槍と手榴彈で盲進擊する「何か」ではありません。戰爭は結局、外の形に現はれたものの打合ひと云ふより、その後に動いてゐるものの打合ひです。日本の「皇軍」は此點において前代未聞の無智性を暴露したのです。「皇軍」を動かした無智・暗愚・淺見・無經綸など云ふものは、それなら、何處から出たのであらうか。それは云ふまでもなく、アメリカ軍の司令官が折に觸れて公言するところの、日本人の「迷信」、「狂信」、神話の無批判的受入れから、必然に發生したところのものです。それには前述の如く靈性的なるものは微塵も見られないのです。一種の倫理的なものはあります。しかしそれは近代思想で洗錬せられないもの、變化しつつある世界的環境に順應して行くだけの彈力性、卽ち生命を有してゐないところの屍體です。倫理思想としても世界性を缺くもの、靈性的價値に至りては皆無なものを、無價値の寶として、戰鬪力の擧揚に資せんとしたのです。

それならば、これに對して立つたものは何であつたであらうか。精巧な武器の製作を促進せしめたものは、固より直接にはアメリカ人の科學的材能の優秀性です。しかしこの優秀性を十二分に發揮させたものは實に彼等の靈性的信仰の力だと、自分は信じます。土地は廣いし、資源は豐富だし、經濟力には餘裕綽綽だと云ふことの外に、彼等は理想をもつて居た。この理想が、戰爭の各方面・各時期にわたりて、無條件に浸潤して居たとは云はれぬまでも、兎に角、彼等の意識面には、正義と云ふこと、自由と云ふこと、平和と云ふこと、戰爭の嫌惡と云ふことなどが、往來して居たのです。これは何れも世界性をもつてゐます。さうしてその根源は靈性的なものであります。大君の御稜威をふりかざしたものに比すると、武器の上で見る竹槍と機關銃とのやうなものです、又人間水雷とレーダーやB29とのやうなものです。前世紀の動物が再生して來て虎や獅子などと鬪爭したり、何百年前に既に死んでしまつてゐる思想

を盛り反して來て近代思想と太刀打しようとしても、勝敗の數は、立ちあがらぬ前にわかつて居るのです。日本の「皇軍」の指揮者は全くこれを知らなかつたのです。占領軍の司令長官であるマックアーサー元帥が本國の議會へ今年二月二十日附で送つたと云ふ占領政策の大綱なるものを見ると、アメリカ軍の理想がどこにあるかが判然と讀めます。彼等の側から見れば、靈性的なるものはキリスト教以外にはありません。それ故、占領政策を云々するにも自らキリスト教的なるものが出てきます、固より然かあるべきです。靈性的と云ふ點においては、神道の如きはキリスト教の敵ではありません、同一の水準面にのせて語るべきものではありません。マ司令官のメッセージの一節に左の句があります。唯〻物質面からしての戰鬪力の破壞が勝利を盡くすものではない。勝ち戰さの本當の意味を徹底させるには、「日本人をして封建的奴隷性から解放して人間的自由を享有せしめなくてはならぬ。神話的教訓や傳統的儀禮がもつてゐる未熟性から彼等を解放して、光明ある知識と眞理がもたらす成熟性を享有せしめなくてはならぬ。また戰爭を一種運命的なものと盲信する彼等を導いて、平和の現實性は人間の思慮で可能なものだと云ふことを知らしめなくてはならぬ」と。又云はく、「人間的威嚴、人間的目的、人間的關係と云ふものに對して新たな觀念をもつことから出る靈性力なるものは、〔東洋民族の〕未だ嘗て味はなかつたところのものであるが、これはキリスト教によりて與へられるのである。云〻」と。キリスト教が果して悉くマ元帥の云ふ如くであるか否かは、又別に検討すべき問題であるにしても、人間に對する近代的評價は、『古事記』や『日本書紀』の世界を無上のものと考へて居る日本人の間からは生れて來ないのである。兎に角、このやうな堂堂たる宣言、世界のどこへ持つて行つて聞かしても首肯せられる宣言は、日本を今日の敗殘狀態に陷れた指導階級の誰もの夢にだも想ひ到らなかつたところでせう。マ元帥の宣言と、たとへば「戰陣訓」とを對比して見ると、今度の戰爭は、武器や「精神」の戰爭ではなくて、實に靈性ならざる

ものと靈性なるものとのそれであつたと云つて可いと、自分は考へるのであります。

靈性的なるものの中心思想は「自由」の觀念である。自由には種種の自由がある。政治的自由・經濟的自由・道德的自由・知性的自由などと云ふ鹽梅に、その形態は一樣ではありませぬ。が、何れもは靈性的自由を根柢として形成せられるものです。靈性的自由のみが本當の自由で、この外には自由と云ふ名をつけますが、絕對性のものではありません。何れも何かの點で制限を受けなくてはならぬものです。例へば、政治上の自由にしても、それは無條件のものでなくて、他の自由を妨げない限りと云ふことになります。思想上の自由は最も靈性的自由に近いものですが、思想は思想の故にそれ自身の限定性をもつものです。何故かと云ふに、思想は知性の働きでありますが、知性は對象的であります。何か二つのものが對立して居ないところには、知性は成立しませぬ、卽ち思想は成立しませぬ。思想は何かについての思想であります。それから、これを言葉の上、文字の上で發表することになると、直ちに政治的制裁の下にさらされることになります。卽ち集團的生活の安全性を紊亂するものであつてはなりません。道德的自由卽ち自由意志の問題も、靈性的なものに裏付けられない限り、意志は自由を確保するわけに行きません。各種の自由は何れもその中に靈性的なものを持つてゐるので、其自由性を享有するのでありますが、靈性的自由もただ其儘にては完全な自由にはなりませぬ。靈性的自由は何ものにも制扼せられないので、物理的・社會的など云ふ不自由に壓迫せられて居る場合でも、その持前のものは少しも損傷せられないのです。が、何かの形態を借りて人間の感覺に觸れ知性に訴へ行爲に現はれないと、その實存的性格を認覺できぬと云つてよいのです。それ故、靈性は恆に自由を要求して已まないものです。日本の新憲法には、「自由の齎らす惠澤を確保する」と云つて、その自由の何であるかを定義し

て居ないのですが、憲法と云ふ法律のことですから、人間の集團的生活を外面から見て、その拘束せられぬ言論・行動・思想・信仰を云ふことであらうと思ふ。これらの方面における自由が確保せられない限り、靈性的自由もまたそれだけ歪曲したものとならざるを得ないのです。靈性はそれ自體で本來自由なもの――無から有を作り出し能ふほど自由なもの、光あれと云へば光のかがやき出るほどに自由なもの――である。さうして此自由は個個の實存體の内面自覺によりてのみ領得せられるものである。が、この自覺はただ自覺として濟まされるものではありません、必ず何かの形態に現はれなければ已まないものです。それで人間的・集團的生活の上で諸種の自由が要求せられるやうになります。此要求が通過しない限り、人間の生活は何かの方面で絶えざる不安を感じ脅迫を感ずるものです。併し靈性的自由も一たび生活の外面に現はれて來ると、それ〴〵の制限を受けなくてはなりません。此制限がどれだけ正當なものか、それから要求せられる自由もどれだけ純粋なものかは、その時〻で嚴密な批判檢討を要するは勿論でありま す。兎に角、自由と云ふことが、自由に話され、自由に論議せられなくてはならないのです。それでなければ、「自由の齎らす惠澤」など云ふことは一種の囈語にすぎませぬ。

自由を、單なる向ふ見ずの亂暴、奔放不羈の行動、無統制、無秩序、不作法などと同一義に解してはならぬ。それは何れも不自由の極みに外ならぬのです。自由は自ら主となるの義でありますが、無統制はこの「自ら」を他のものの頤使にまかせると云ふことです。自由には必ず儼然たる「自」の存在があり、その「自」に因り、その「自」が動くことでなくてはなりませぬ。自在・自主・自由など云ふ一聯の文字は何れもこの思想です。「自」が「自」の主人公になると云ふことは、その絶對の姿では、靈性の上でのみ可能なることでありますが、これを集團的生活の實際面、卽ち政治面などに移しますと、平和と云ふ枠の中で動かなくてはならぬことになります。さうして此動きは責任と義

務とで規制せられるものです。責任と義務のない自由は、光明ある知識を具へた社會では考へられぬこと、又有り得べからざることです。自由は自主・自制でなくてはなりませぬ。さうしてこれで又平和が確保せられる次第です。日本の今までのやうな政體又は「國體」では、このやうな自由はどうしても結實しないのです。溫情主義・親心主義・君父臣子主義など云ふものの行はれるところでは、自主・自由・自制などは決して有り能はぬのです。「歴世祖宗の專ら蒼生を憐み給ひし御遺澤」と云ひ得るやうな政治體制はどうしても過去マストドン時代のものです。どのやうなことがあつても此の如き情勢は再起さすべきものではありません。集團生活を構成してゐる個個がただの靑人草で、天津日嗣の現御神の憐みで生きて居ると云ふことになれば、どこに自主・自由なるものが得られますか。これは「靑人草」がまだ蒙昧無智の卑隷であつたり、黎民（おほみたから）として道具扱ひにせられて居た頃のことです。大君のみ惠みが如何に有難いものでも、それは百姓を人格視しない限り、卽ち人間を人間として取り扱はぬ限り、一人〳〵の人間をそれ〴〵に固有の目的と價値と尊嚴とを持つたものと看做さない限り、近代的思想の枠にはまらないものです。かういふことでは自由は發達の機會をもち得ませぬ。大君のみ惠みはやがてまた御稜威の暴權發動に轉ずるにきまつて居ます。吾等は今日いやほどその慘狀を味はつてゐる次第です。それ故に、「日本國憲法」なるものは、「二千六百年」の歴史をその根柢に徹してひつくり返したものであります。振古以來の大革命なのです。吾等の多くはそれに氣付かずに居るやうですが、前にも云つたやうに、國の内でこそお互に殺し合つて血を流さないにしても、國の外では數百萬に上る有爲の若人達を犧牲にしてゐるのです。國の中でお互に殺し合はぬと革命でないやうに考へるのが吾等の從來の考へ方ですが、日本における今時の革命は今までの行き方と違つた方法で行はれました。が、その革命たることに於ては、フランス革命・ロシヤ革命など云ふレボリュションと實質上何等の相異はないのです。これから吾等は次第

にその影響を日本的集團生活の上に味ふことになります。さうしてこの影響なるものの波及を、吾等は只消極的に眺めてゐるべきではありません。何れも積極的に進んで此革命に參加しなくてはなりません。これが日本の靈性化です。

ところで、「日本國憲法」の制定は革命の結果ではあるが、今の今まで奴隷根性の根固めにのみ從事してゐて、人も我も、その習癖が骨髓にまで浸みこんで居るので、この「神武肇國」以來の革命も、何となく附燒刃のやうに見られてゐると云ふ事實があるのです。行過ぎ國家主義が是正せられて、今度は却つて利己專門の行動への傾向が著しくなり、奴隷性から解放せられた自由制度は、却つてあらぬ方向に走らんとするのです。卽ち自由制度には必然に伴うてくる責任と義務と苦難とがありますが、却つてそれから離脱したものにならんとしてゐるのです。これは一面已むを得ない心理のやうでもあるが、これが不必要に永く續くやうなことがあれば、日本は永遠に獨立國家たる體面を維持して行けぬに極つてゐます。日本の靈性化など云ふことも亦齊東野人のたはことゝしかならぬのです。「自由の齎らす惠澤」は、奴隷制度から出るものなどとは同日の談ではないのです。「歷世祖宗の憐み」から出るやうなものと同一範疇に屬すると考へられてはならぬのです。吾等の自由は他人のものでないのです。それ故、吾等はそれを吾等の責任と義務と苦難と思慮によりて實際生活の上に獲得し行使しなくてはならぬのです。「蒼生を愛撫する」と云ふ天祖及びその後裔の施策に待つべきではないのです。かういふものを待つて、その「惠」に浴せんとするのは奴隷根性です。又さういふものを「おほみたから」に加へんとするのは、人間を道具にするものです。何れも本當の自由から出るものではありません。この事をくれぐ〵も心得ておかなくてはならぬのです。

個個の人間が自主的存在であつて、それ〴〵に直接に神と交渉し神に聯結し、さうして又神そのものであると云ふことは、靈性的直覺の一面であります。それ故に、人間は人間としての威嚴を各自に持つてゐるのです。これを冒瀆に任せることは雙方共に靈性に對する犯罪です。自主的存在の觀念から必然に出るもの、これが自由です。人間は自由なくては生きられぬもの、又生きることをしてはならぬものです。さうしてこの自由を人間的に行使することは決して氣樂なことではないのです。責任を果たすと云ふことは、奴隷的に「みめぐみ」に浴することとは大いに逕庭ある行動であります。自主的に義務を遂行すると云ふことは、「親心」に導かれて、所謂お上なるものの指圖に從ふほどに、心配のいらぬものではありません。自主的に考へることが必要です。多くの途を前頭に見て、その一を擇ばなければなりませぬ。これには容易ならぬ思慮が必要です。群衆心理にのみ依賴して動くことに慣れたものには、中〻に出來易からぬ事柄です。

自主・自由と云ふことの容易ならぬ實例は、近頃の勞働問題によく現はれてきます。例へば、一日八時間又は一週四十時間勞働と云ふことにきめます、賃金も人間としての面目を失はぬ程度のものとします。ところが、かうきめられて働く勞働者の方では、此規制に文字通りに從ふと云ふことが彼の責任です、義務です。自由の意志で自主的にこのやうな約定をしたのですから、人間の面目にかけて、自主・自在の働き手としての責任において、一日八時間なら八時間は、眞面目に全力をつくして働かなければなりませぬ。何かの隙を見て、その仕事をなまけてはなりませぬ。ところが、奴隷根性を叩き込まれた勞働者にはそれが容易ならぬことなのです。工場などにて多人數の働く場合はしばらく別として、個人的契約で自由に勞働する大工とか左官とか庭師とか云ふものを見てごらん。「自由〳〵」と云

ふ空氣が妙な工合に擴がつて來てからは、彼等はそれを自分勝手と云ふ義に解してゐるのです。今までの習慣では、自由勞働者達は朝も相應に早く出て來て午後は手先の見えぬと云ふくらゐ遲くまで働いたものです。併し實際正味の働き時間と云ふものは、四時間もあるかと疑はれるのです。冬の頃だと、朝早く來ても、まづ焚火してそれにあたります。十時頃になると茶を飲みます。十二時から一時までは辨當をたべます。午後は三時頃になると又茶をのみます。お茶菓子も何かあります。朝八時に來て夕方六時に歸つても、それらの休み時間を勘定すれば、正味四時間と云つてまだ大分おまけのある方でせう。それが今度の勞働時間の規定によりて、彼等は從來よりも一時間も二時間も早く切り上げます。が、お茶の時間と辨當の時間とは從來通りなのです。日本の今までの習慣——それは封建的・奴隷的・み恵み的に養はれて來たのですが、とに角、この習慣下では、勞働時間の制定などはいらぬ沙汰なのです。それが今日では、法規の上、契約面だけでは、自由主義か何かを基本概念にしてゐますが、實際の運用に至りては、能率の點、仕事の出來ると云ふ點では、却つて惡いと云ふことになります。これは勞働者も、これを啓發して行く人〻も、何れも自由と云ふものの本當の性格を解せぬところから來るのです。「日本國憲法」がいくら出來上つても、條文の上では世界的模範法であると云つても、これを取り入れて、すべての物の考へ方・行動のし方が、それと相應したものになることは、一朝一夕では不可能なわけです。ここに日本靈性化の前面に「二千六百年」來の荆棘の途が橫はつて居ると云はなければならぬ所以があるのです。奴隷制の下で養はれた安逸遊惰の根性を徹底的に拔き去らなければならぬ必要の甚大なるものがあるのです。

勞働について想ひ出すのは、人間が道具及び機械に對しての態度や其取扱ひについてである。近代科學が自然界の

征服と云ふことを云ひ出して以來、吾等は自然界だけでなく、自分等の作り出した道具や機械に對しても、暴君的立場を取るやうになつた。卽ちすべて人間が作り出して人間が使用するものは、人間の勝手に處理してもよいもの、如何にそれを亂用し虐使しても構はぬものと考へるやうになつた。殊に機械の使用に慣れない日本人は、第一それに對しての知識の足りない故もあるが、これを取り扱ふに當りて、自主的關心とも云ふべきものを持ち得ないのである。大工や指物師などはその道具の取扱ひについては隨分細心の注意を拂ふことをわすれません、時にはそれらに對して宗教的關心に似たものさへを持たんとするのです。近代の機械類に對してもこれに似たやうな心構へを有つべきであらうと思ひます。ただ一通りの感情だけでなく、十分の知識を以てこれが處理に當らなくてはなりませぬ。

「身體髮膚これを父母に受く、敢て毀傷せざるは孝の始めなり」と云ふことがありますが、元來人間の身體的存在と云ふものは、靈性的なるものの働きを象徵化したと見てよいのです。それで、人間は各自にその身體的存在に對して特殊の尊敬を拂ふべきわけであるのです。漢民族は孝を以て最高の倫理と考へて居るので、身體的存在に對する關心の根源を、その父母に受けたと云ふところにおかうとするのです。論理は何れにしても、吾等はこの身體なるものに對して、ただの物と云ふ考へ以上を持たなくてはなりません。曾子が其死ぬときに「わが手をひらけ、わが足をひらけ」と云つたと云ふことがありますが、これも自分の身體的存在に對して如何なる關心を持つて居たかを示すものに外ありません。

道具も機械も人間身體の延長にすぎないのです。大きなクレーンが重い荷物を上げ下げするのは、自分等の手の延びたのです。精巧な望遠鏡で天文を觀測したり、顯微鏡で微生物を照し出すのは、自分等の目の力の廣がつたのです。果してさうだとすれば、手や目を大事にすると同樣にこれらの機械をも大事にしなくてはなりません。物を大事にし

たり、他を尊重したり、仕事に精を出すなど云ふことは、己れに忠なる所以であります。即ち自分が主人公になつて自分のものを自由に働かせると云ふことであります。自分を判然と見ることの出來るものでないと、自分の環境をも判然と見られないものです。環境と云ふは、自然界は云ふまでもなく、集團的生活をも含めるのです、又その生活を形成し運用させる總ての人工的施設をも含めるのです。今自分を見るは環境を見ることであると云つたが、それと同じ意味で、環境を見ることはやがて亦自分を見ることであります。言葉を換へて云ふと、自分と環境とは、互に映し合つて居るものです。こちらがわかれば、あちらがわかるのです。こちらはあちらに由りて證せられるのです。又これを逆にすることも可能なのです。さうしてこれは自らに主なるものによりてのみ了得せられます。よく世間では手足を使ふやうだと申しますが、その手足が中〻に使はれないで、却つてそれに使はれるのが、吾等の日常です。手足の延長である道具や機械の場合でも、同じことが云へます。道具や機械をしてそれらが持つてゐる最大限度の能力を發揮せしめんとするには、それらに對する知識と同情とがなければなりません。非情の物にすぎない、殊に人間の作つたものに過ぎないと云ふ考へ方は、それらを冒瀆すると云ふ意味を含むものです。それはやがて人間自身を冒瀆することになります。俯仰天地に愧ぢないと云ふときの如きは、「天地」を擬人視したのだと、普通に考へられますが、その實は必ずしもさうではないのです。自分が「天地」に映り、「天地」が自分に映るから、さう云へるのです。感情の移入とか云ふのは、學者の云ふところで、此間の眞の消息を傳へたものではありません。かう云ふと、自由の概念と何等の關係のないやうに思はれるかも知れませぬが、自由は自ら在り自ら主となるところで可能だと云ふことがわかれば自然に納得せられます。奴隷根性で組み上げられた集團生活には、このやうな心構へを一般に芽生えさせることは困難の事業であります。所謂民主主義の社會でも、何か靈性的なものを攫んでゐないと、上述の所見は十分に

了解せられないのです。

日本の靈性化には、どうしてもまづ自在・自主・自由といふことについて十分の了解がなくてはなりませぬ。奴隷根性をのみ盛り立てるやうな政治的制度や倫理的理念や社會的慣習が流行して居たのでありますが、それらは前述のやうに、その根柢からひつくり返さなければならぬのです。併しただそれらを引つくり返しただけでは、跡に空虚が殘るばかりです、否、それよりもまだ惡いものが取つて替るのです。それは自暴自棄の形で現はれて來ます。卽ち無慚無愧の生活態度が臆面もなく白日の下で流行します。道義の頽廢などと云つて慨歎してゐるだけでは追ひ付かないのです。今日の日本のやうでは、まづ生きて行かねばならぬと云ふので、從來の行儀作法などは、そつちのけになつてしまひました。これは人民が惡いのでもなければ政府が惡いのでもありません。又單に物資の缺乏、國際情勢の不安定など云ふことではありません。まだいくらかの時日がたたなくては、日本の靈性化の途上に踏み出すと云ふ心構へにはならないでせう。併しながら、志あるものは今から何とか先々（さきざき）の用意をしておかなくてはならぬのです。

自暴自棄と無慚無愧の幕間は餘り永く續くものではないと思はれる、又しか希望したいのであるが、それに引き續いて、日本人、殊に若い日本人の心を占領するものは、大略二つあると想はれまする。一は科學思想で、今一は歐米殊に米國崇拜です。この二つの荒（あら）しが吹きまくると、靈性化は多くの困難に遭遇すると信じます。それで科學と云ふものの性格とアメリカ文化の根柢に關して、極めてかいつまんだ所述をしたいのです。

科學思想は元來道德的又は靈性的に見て全く無記性であります。善とも惡ともつきませぬ、ただこれを運用する主體の態度如何によりてきまるものです。例へば自然界の研究ですが、研究その事は人間の知性が本來具有してゐるも

のゝはたらきの顯現であります。わからぬと云ふのが知性で、それをわからしたいと云ふのが亦知性です。知性の世界はわからぬとわかつたとの二つに大別せられます。さうしてここには何等の倫理性もまた靈性的なものもないわけです。ただこのわかつたと云ふ面に對して、何かの技術の媒介によりて、これを人間の役に立てんとするとき、それが善いとか惡いとか云ふことになります。人間の役に立てると云ふとき、この役と云ふ考へがどこから出たかによりて、それに對する批判があるわけです。この役が個己の利害にのみ關して、さうしてそれが集團全體の利害を無視したものであれば、それは好ましからぬものとして排斥すべきです。又その集團の利害なるものが一國家の上についてのみ云はれることで、世界における國家群の利害を度外視したものであれば、それも亦好ましからぬ役目をつとめるものとしなくてはなりますまい。例へば、原子爆彈の如きは、その使用につきて甚深なる考慮が拂はれなくてはならぬのです。又傳染病菌の發見は人間全體にとりて結構此上もない利益を持ちきたらすものですが、或る一の國家がこれを利用して他の國家に對する威嚇の武器に轉ぜんとしたならば、それは甚だよからぬ所爲と云はなくてはならぬのです。科學そのものは中性ですが、それからの技術の動機と工作とにつきては嚴正な人間的批判が下されなくてはなりませぬ。卽ち科學が單なる人間知性の活動領域に止まつて居る限り無記性です。これに技術が加はつて、それがどの方向に進むかを窮めるとき、靈性的なるものと交渉して來るのです。科學と技術の危險性はここに潛伏してゐます。
　技術から離れた科學自身は中性であるが、科學をする人の態度に甚だ好ましくないものが往往にこれあるのです。科學は元來知性から出るもので、その知性は本質上分別を主とするのです。それで科學者は知性を以て人間のもち能ふ最後のものだと考へるやうになる癖があるのです。科學者は知性的分別の助けで未知の自然界に向つて開拓を始めて、さうして今までわからぬと思つて居たものをわかるやうに努力して、さうしてその效果があがつてくるを見て、

知性をまたなきものに考へるのです。それは自らなる次第でありますが、この考へが高じてくると、自然界は科學の對象であると云ふことの外何もないと云ふことになるのです。自然界は科學で盡くされると云ふことになるのです。ここに科學するものの陥り易い過失があります。

科學が自然界——人間を含めて——に對する態度は、その對象をすべて機械的に量的に計算可能的に見ることとです。これは知性の性格で、科學も亦この性格を持つことは已むを得ないのです。が、自然はそれで濟んだもの、徹底して清算せられたものではありません。科學者でも深く考へる人達は、科學を超えたもののあることに氣付くのです。自然にも人間にも未知數のあることは何としても否まれない事實です。さうしてそれが何かにつけて吾等を悩まさずにはおかないのです。熟した果物は地上に落ちるもの、生れたものは死ぬもの、火は燃えるもの、食べないと榮養失調になるもの、——それは天地自然の數で、人間の希望では何とも變更せられないものだ。それ故、人間としてはただ素直にそれを受け入れて行けばよいのだ。其外に何かあると考へるのは、知性のまだ十分に發達してゐないことを證するに止まると、まづこのやうに云ふのである。縁なき衆生は救はれないと云ふが、砂糖を嘗めると云ふ機會に遭はなかつた人に、いくら砂糖の甘さを聞かしても分るものではないのである。科學者、知性的分別の外に一物なしと思ひ込んで居る科學者に、天地の間には科學のメスのどうしても入りきれぬものがあると云ひ聞かしても、決して耳を傾けないのです。彼等は云ふ、「それはまだ科學の研究の足りないからのことで、世が進めば、君等がわからぬとしてゐるところにも、科學の光りは屹度照らし込む」と。併しこれは科學者が知性そのものの限界を知らないからの云ひ分です。科學の進歩の問題でなくて、科學そのものの性格の問題です。太郎はどうしても次郎になれず、權兵衞の飮んだ酒では田吾作は醉はないのです。科學は始めから自分の分野をきめてかかつてゐるのですから、その分野にゐる

限り、未知を既知にすることは可能です。が、既に限つておいた分野を出ようとすることは、科學の自殺です。自分の頭を自分で截ることです。それを知らずに、まだ頭があると思ひこんで、埒の外へ飛び出したが最後、科學者は根本的に自らを否定してしまひます。埒の外では科學者はもはや科學者ではないのです。彼は全然別個の資格をもつたものとなります。彼はここで本當に人間になつたと云ふべきです。科學の性格と分齊とを知らぬ科學者では なかつたのです、また人間の全分でなかつたのです。手と足だけでは全人になれない、又頭だけでもいけない。それらは何れも人間のものであるけれども、全人ではありませぬ。全人及び自然界そのものにも、知性だけでは測度せられぬものがあります。それは「神祕」ではありませぬ。露堂堂ではありますが、知性の上では黑暗暗です。大抵の科學者はこれを見遁します。

その結果はどうなるかと云ふに、科學の最も犯し易い過失、卽ち自然に對して尊敬の念を缺くこと、愛の心情を失ふことになるのです。靈性の世界に對して何等の認覺を持ち得ぬと云ふことになるのです。科學はその技術を利用して自然の資源に對してあらゆる搾取を行ずるのです。苟も人間の物質的福利に資すると思はれるものは、何でもかでも、これを拉し來つて、人間の役に立てんとするのです。何億光年を隔ててゐる天體でも其構造をきはめ知らんと云ふこと、月の世界へまでもロケット機を上らせようと云ふこと、電子顯微鏡で微生物の生活態を調べんと云ふこと、何れも科學の顯著なる效績であることは疑ひを容れません。これに技術を加へて、わからぬ病源を發見して治療の途をひらくこと、これは結構です。地球上の高層部に對する知識が增加して、天氣又は氣象の豫報が出來れば、是亦結構です。地下の石炭や石油のあり場所が容易に探知せられ、それを採掘する方法が簡單になれば、是亦大いに結構です。が、これに慣れて來る人間は、自分等の日常使用して居る物品に對して、少しも愛惜の念を感ぜぬことになるの

です。さうしてそれらを亂用し濫費して少しも顧みないと云ふことになるのです。従つてそれらの日用必需品なるものは、如何なる過程、如何なる苦心、如何なる經營で、始めて吾等の身邊にまで運び來られたかと云ふことに對して、一顧をも與へぬことになるのです。もし與へることがあるとすれば、吾等はこれらに對してただ經濟的價値觀を求めるにすぎないのです。日常生活の實際面なるものは、政治と經濟とに外ならぬやうに考へられて、何もかも「算盤づく」と云ふことになるのです。なるほど、今日の生活は空間と時間との隔たりを縮小してしまひました。それから家庭内や社會の生活も機械化の一途をたどるやうになりました。何もかも「便利だ」と云ふことになりました。が、それがため人間はどれほど幸福になり靈性化して來たであらうか。自然は次第に荒しつづけられるが、人間の心は次第にどれほど光明あるものになつたであらうか。第一次及び第二次の世界戰爭は、何れも科學技術の發展と自然征服の觀念と人間生活の非靈性化とに基因するものです。さうしてこれらの條件は戰爭の終結によりて少しも消滅してゐないのです。或る角度から視ると、それらは却つて惡化してゐるのです。其結果として今一たび戰爭の勃發することがあれば、人類の絶滅です、是までの文明文化も何もあつたものではないのです。

科學は元來知性又は理性の產物です。知性は、一面分別智であるが、又一面に統制的組織性をもつて居ます。分別は統制を意味し組織を意味すると云つてよい。その結果は概念の案出です。知性は千差萬別の自然界に向つて概念的にこれに組織を與へて一種の統制を可能ならしめます。これが自然界を説明することであり、領解することであり、やがて又科學者などの云ふ自然界の克服と云ふことであります。卽ち人間は其知性で自然界を概念的に捕捉するのですが、自然の全部がそれで捕捉せられたとは云はれないのです。ところが人間はその己惚根性又は自己欺瞞性の故に、それで自然を盡くしたもの、自然を自らの手中に收めたもの、自分の勝手にそれを驅使し得たものと、考へるやうに

なつたのです。知性で作り上げた概念の枠の外に出るものがあつて、人間はそれに關心を持たぬ癖をもつやうになつたのです。それだけなら又それでよかつたかも知れないが、人間は行くべき途を踏みはづして、無關心の領域を、非有の世界、或は有つてはならぬ世界、有るべき筋のものでない世界、更に進んでそれは亡ぼすべき世界だとさへ考へるやうになつたのです。これが科學的思索方法から生れ出た恐るべき結果であります。

その實例を擧げると、共産主義の社會、ナチス及びファショの政治、天皇歸一主義の國家觀がそれです。精しく說述する餘裕はないが、是等で支配せられる政治・經濟・社會は何れも一定の概念で動くものです、否、動くべきやうに仕組まれたものです。これがイデオロギイ化の政體です。苟もこのイデオロギイ以外に逸脫せんとするものは、有るべからざるもの、在ることの權利を有しないもの、悉く滅無の運命を擔ふべきものと看做されるのです。それ故に、すべては一定の概念の外に出ることが許されないのです。出たもの、及び出でんと行爲するものは、容赦なくその存在の權能を剝奪せられます、卽ち殺されてしまひます。ポルヂの非運を滿喫しなくてはならぬのです。その極端の實例を擧げると、或るイデオロギイの統制に積極的反抗の思想を抱いて、折があれば直ちにこれを行動に移さんとするものは、地球上どこへ行つても安住の地はないのです。イデオロギイの足はそのものを追跡し、イデオロギイの手は彼を打殺せねば已まぬのです。大抵の政治犯の場合は、他國へ逃げて行つてしまひさへすれば、そこで安住できるのであるが、科學的に概念統制的に作り上げられたイデオロギイ政體は、實に執拗に殘酷に正確に、その違犯者を追究するのです。科學の非人格性は此に至りて徹底すると云はなければなりませぬ。

革命はすべてを改變するが、唯〻人の心だけをそのままにしておくと云ひます。如何にも其通りで、近代科學の發

展とその技術化は、人間生活の全面にわたりて大改變をもたらしつつあるのですが、人間の心そのものは依然として舊態を保持してゐます。それで自我中心の人間は却つてそれを肯定すべきあらゆる武器——攻擊的並びに防禦的なものを、科學技術發展以前に比して話しにならぬほど有力なものにしてしまつたのです。それから自我中心の考へですが、今までは個己の自我であつたものが、國家の自我となり、イデオロギイ的自我とまで進展して來ました。個己の自我中心主義は昔から非難の的となつてゐるので、さう大つぴらに肯定せられぬが、國家我の肯定は色〻の名義と理論づけによりて、却つて大いに賞讚すべきもの、個己自我主義の否定として道德性をもつたものと考へられて來たのです。ところが、今度はイデオロギイ的自我の肯定と云ふものが出るやうになつて、これが、宗教的・靈性的だとさへ考へられるやうになつて居るのです。さうして本當に宗教的・靈性的なるものは、却つて迷信である、非科學的である、愚を更に愚にする阿片であると云ふことにさへなつて來たのです。革命的科學技術の進步は、人間の環境に對して大革命を起したは起したが、人間そのものに對しては、生理學的・生物學的・醫學的に、多少の變動を生ぜしめた外、その最も根源的なるものに對しては、何も仕出し得ないのです。それ故に、自我中心主義は個己からイデオロギイの面まで擴がつただけで、個己自我の內面性の硏究は却つて大いに閑却せられてしまつたのです。この閑却によつて失ふところは如何なる外面性の發展によりても補塡せらるべきではないのです。人間はどうしても概念的に生きて行くものではない、何か最も具體的なもの、實存的なものに、その基礎をするゐなければならぬものです。

科學と技術とは相離れられぬものとしても、科學的精神はそれ自身で中性的だと考へられた。が、上來の所述で見ると、科學自身の中に人間を無視するものが包藏せられてあることがわかつた。それにつき、今少しく述べて見ます。科學は元來知性又は理性の所產です。知性の本質は分別です、分析です。何か物を向ふにおいて、それを觀察し又は

觀測するのですが、それはいつも分析的角度からです。對象の内面へ這入つて、それと共に動くとか生きるとか云ふことでなくて、それを外から見て、動く跡、生きる相（すがた）に對して、分析的にそれを檢討するのです。それ故に、科學的對象は、生きたもの、感情をもつたもの、人格的なものではないのです。そのやうなものでも、科學的に取り扱はれると云ふときは、それらのすべては無視せられてしまふのです。生きた人間でも、科學はそれを殺して觀測するのです、或はその人格的尊重性を全然無視するのです。ナチスドイツ及び軍閥日本では、醫者は敵人の捕虜となつたものに對して、人道上到底も忍ばれぬと思ふ仕打をやつたのです。科學そのものの立場から見れば、その人の承諾の如何に拘はらず、生きた人間の足を切つたり、手を切つたり、藥品を注射してその反應を見たりすることなどは、何でもないことです。犬や猫や鼠やモルモットなどの生體解剖又は所謂る動物實驗などと同じやうに見てよいのでせう。生體解剖等につきてすら、これに反對する文化人はいくらでもあります。人間は動物と違つて意識を有ち靈性的であるところから、人格的であると見られて居るのです。さうしてその人格なるものは、靈性又は神性を反映するものとして、犯し難き尊貴性を具へたものと考へなくてはならぬのです。考へると云ふよりも、人間はそのやうに感ずるのです。科學はこのやうな感じを持たぬのです、持ち能はぬのです。さうであるのが實に科學そのものの本質だからです。故に、科學はその對象を非人格視する、人格あるものさへも、ないものとして取り扱ふのです。ここに科學の非靈性的な面があります。從つて科學者の全人たるを得ざる所以のものが窺はれるのです。固より科學者は何れもみな此部類に屬すると云はれませぬ。科學者でも十分に人間的で靈性的であり得るのです。が、彼等にはさうなり得ない誘惑が可なりに強いことを記憶しておかなくてはならぬでせう。

科學は數學となり、技術は機械になります。科學の在るところは必ず計量的になり、因果の連鎖が出來上ります。

機械の動くところでは、人間的なものは否定の運命に遭遇しなければならぬのです。そのやうな雰圍氣内では潤(うるほ)ひと云ふものは感じられません。潤ひとは生命です。これを和らぎと云つても、親しみと云つても善いのです。つまりは人間味です。かういふものは科學や機械の世界にはありませんが、ないことはないのです。あるやうにすれば、どこにでもそれは見出されるのです。有り難い説法には石も點頭(うなづ)くのです。心あればこそ尾花も招くのです。鳥の聲にも水の流れにも三寶の讃歌は聞かれるのです。無限の空間を隔てて目(ま)ばたく星の光に、わが愛するものの眼(ま)なざしを見るではないか。一瞬〳〵を刻み行く時計の音にて、時なき昔に、「光あれよ」と云つて時を作り出したものの聲をきくではないか。詩人や藝術の世界は科學の中には見出されないのです。如何に技術の妙を盡くしても、プロティユスの本當の姿は捉へられぬのです。

西洋の詩人はよく貝殻に波の音をきくと申しますが、これを科學の手にわたすと次のやうになるのです。曰く、「事實は、貝がその周邊に動いて居る或る限定せられた波長の波に接して、これに反響するその音が聞えると云ふ義である」と。それは瓶の場合でも同じことで、耳をその近くに持つて行くと何か音が聞えるものです。これが科學者と詩人との相違です。詩人を科學の教場へ伴れて行くと、彼等は一番末の座席に坐わらなければならぬのです。ランドルの「ゲービル」(Gebir)と云ふ詩の中に、羊飼と水神女(ニムフ)との問答がある。兩者の間に何か賭をやつた。「負けたら羊を一疋よこせ」と云ふ羊飼の要求に對してニムフは云ふ、「わしにはそんなものはないが、その代り君の心を恍惚たらしめるものをやらう。それは一箇の貝である。波のやうな曲線美をもつてゐる。その内側は、太陽が大海原の眞上で、いやほど波を照したその光を又いやほど吸ひ込んだので、眞珠の色に光つてゐる。これを一振り振ると目をさます。その唇を君の耳元へ持つて行くと、貝は自分のもと居た堂堂たる住居を憶ひ出して、大海原の唸るときの音聲

をそのままに傳へるのである。云々」と。

詩人の境地には科學の想ひ到り得ないものがあります。これを狂想(insania)と云へば、さうも云はれませうが、何か知らずそこには人を引きつけるもの、人なつかしさを覺えしめるものがあります。科學にはそれが見つかりませぬ。科學の世界には何となくぎしぎししたものばかりで、ゆとりがありませぬ。一を出せば一が還る、惡いこと又は一寸失策つたりすると、容赦なくその返しを受ける。「ごめん下され」と云つても、頭上に落ちて來るものは、よけてくれぬ、因果歴然、不昧因果です。詩の世界には餘程靈性的なものがある、春風駘蕩、身も心も融けて行く氣分がするのです。科學者はこれを肯ひません。しかし詩の世界は科學の世界と等しく實在である、或はより實在であるとも云へます。科學の世界は概念を通して見た世界です。これに比べると、詩の世界は、直覺的・具體的に把握せられた世界です、人の心に直接に訴へるところがあります。

それなら科學の世界はうそかと云ふと、必ずしもさうではありません。科學が作り出す概念も亦一つの技術です。科學はこれで對象の一面を把握するのです。色々複雜な電力發生の機械を考へ出し、作り出し、それで原子核の破壞を成就すると云ふも、科學(此場合では哲學と云つてもよい)が、次から次へと新たな概念を考へ出して、逃げまはる自然界を捕捉すると云ふも、同じことです。概念も一つの道具です。ただこの道具でのみ對象が生きたままで捕へられると考へるところに、うそがあるのです。科學は靈性に裏付けられなくてはなりませぬ、靈性の手によりて適宜に使はれなくてはなりませぬ。科學は靈性を離れてはならぬのです。科學は靈性の侍婢だと云つてよいのです。日本の靈性化を企圖するものは、此點につきて甚深の考慮を拂はなくてはなりませぬ。

畢竟するに、科學は必然の世界です。そこには自主も自由もありません。近頃は蓋然性の世界と云ふことも聞きま

す。又原子は亂躍するともせぬとも云ひます。空間はゆがんでゐるとも教へられます。それで神は數學者だとかさうでないとか云ふこともあります。何れにしても科學は知性(又は理性)の所産であるから、其限界外には出られません。それ故に、科學だけでは自然界の全部を把握し得ないと云ふことになります。科學につきて尙記すべきこともありますが、ここではこれだけにして、次にうつります。

現時聯合軍の占領下にある吾等として特に一言しておきたいことがある。それはアメリカ人の特色として日本人の殊に考慮しておきたいことがあるのです。今まではアメリカと云へば、ただ平和を愛する國、弗を尊重する國、婦人の貴ばれる國、機械第一の國、世界を旅行することが好きで、何でも世界第一と云ひたがる國民だと云ふ風に見られて來た。殊に戰時中は精神の國民である日本人はアメリカに勝たずには居らぬと云つたものである。それは精神的なるものは日本人にだけあつて、アメリカ人にはないと云ふことを意味したものであつた。ところが、愈〻となつて、「精神力の强い」方が、機械だけだと見られて居た兵隊に負けてしまつたのである。無條件降服と云ふ屈辱を受けなくてはならなくなつたのです。「精神」の面目は丸潰れになつたのです。日本人で海外へ出て何かを學んで來たと云ふのは、大抵はアメリカに往つた人達であつた。それにも拘はらず、日本人はアメリカを知らなかつたと云つてよいのです。或は軍閥の人達だけがアメリカを知らなかつたと云ふべきでせう。本當にアメリカを知つて居て日米開戰の無謀を十分に承知して居たものは知識層の無力者であつたのです。知識あるものは大抵は無力なものです。自分の意見を通すだけの腕力も財力も持ち合せないのが一般です。自由な言論の許されないところでは猶更です。ところで、アメリカの兵隊が愈〻上陸して來て日本の各地をその占領下におくことになると、日本人は始めて彼等の實際を見る

ことになつたのです。彼等は決して「鬼畜」ではなかつたのです。なるほど機械は彼等の自由に使用するところです。彼等が颯爽として往來する姿は、奴隷性をのみ養はれて來た日本人の目には不思議なものであつた。それかと云つて彼等は傲岸でも驕慢でもないのです。老を憐み弱を助けることなどは、日本人の多數の未だ曾て見ざるところであつたのです。固より多くのアメリカ兵の中には甚だ望ましからぬものもあるにはあるのです。これはどの國のものでも同じ事で、別に怪しむに足りません。日本の或る學者は、アメリカは憲法に人間平等を規定しておきながら、その國民はそれを實踐してゐない、隨分不平等觀の事實を見せつけられると云ひます。しかしどこの國民でも理想は永遠に追ひつかれぬものだと云ふことは知つて居ます。眞向から他を責めるわけに行かないのです。それはさうとして、今度は日本人——殊に若いものの中に、アメリカの事は何でもよいとして一にも二にもその眞似をしようと云ふものが出て來ました。これは大いに戒心すべきことで、無闇にアメリカ崇拜もいけないし、アメリカ萬能を謳歌もできません。それで自分は此に日本人としてアメリカに學ぶべきところ一二を述べて見たいのです。

第一に吾等はアメリカの機械力に眩惑されてはならん、財力の豐富なるに垂涎してはならん、生活水準の高さなるものを羨望してはならん。又彼等の企業心の旺盛なこと、何事でも進んで取らなければ已まないと云ふ氣魄の雄渾なことに、只喫驚してゐては何もならないのです。吾等日本人としてアメリカ人に學ぶべきことは、彼等が元來理想主義の人達であること、自由と平和とを愛する人達であること、この外にはないのです。所謂物質的方面の偉大さの如きは、さまで羨むべきものではありません。無限の自然資源を包藏してゐる國土に住んでゐる人々としては、それは當り前の事です。「人はパンのみにて生くるものにあらず」と云ふことは、昔も今もかはりありません。但々彼等が飽くまで現實を乘り越えんとする旺盛な精神、——自分の國だけでなく世界全面に涉りて異常な關心を有すること

――人間の道德的存在であることを認めて、濫りにこれを毀損せざらんとすること――自由の精神を擧揚すると同時に他人及び他の主義に對する寛容の心持――自由の教育を重んじて各種の文化施設を國の隅々までに普及させてゐること――平和を主義として極力戰爭に反對すること――公共の事業に對して金あるものが、本當の意味で喜捨すること――是等の事柄は、封建的制度の下で親心とかみ惠みとかで生きて來た日本人の敢て能くしなかつたところです。

近頃の新聞を見ると、英國で今度の戰爭のためにカンテルベリ寺院の破壞せられたのを修補或は改築するのに巨大の財源を要するとの事である、戰爭のために云ひ知れぬ痛手を負つた英國人は其募財に應じ切れず、お寺關係の人は如何せんと苦心慘憺して居るとの噂がアメリカに傳はつた、それを新聞で見た一人の富豪は直ちに五十萬弗寄贈の旨を係りの人達へ申し出たので、修繕事業は兎に角緒に就くを得たと云ふことである。

これも去年かの新聞で見たことだが、ハーバード大學の圖書館は廣すぎるので學生が落ちついて勉强できぬ、少しこぢんまりしたものがほしいと、學長が考へたのです、其話が世間へ傳はると、大學卒業生の一人で金持ちの人が、直ちに建築費の全部を出資すると申し出たとのことであつた。その金は百萬弗を超えたかのやうに覺えてゐるが、さうでなかつたかも知れん。何れにせよ、少額のものではなかつたのである。このやうな記事を讀むと、如何にもアメリカが羨ましくなるのです。各種の文化事業に對する彼の國の一般民衆の關心の水準は、日本などはとても比較にならぬのです。

このやうな實例はアメリカでは到るところにあるのです。ロックフェラー財團が年年巨萬の財を公共の事業に投ずることは、周知の事實です。東京における帝國大學の圖書館の如き、北京におけるロックフェラー病院の如きは、吾等の身邊で見られる事業です。こんな金が欲しいと云ふのではなくて、一般の公衆が自ら進んで自主的に自由に自分

の判斷で善いと思ふところへ金なり何なりを喜捨するのです。これはアメリカだけでなくイギリスも同様なのです。その國の人々に云はすと、金持ちは文化事業に關心を持たないで困るとつぶやくのですが、日本の吾等から見ると、愧かしいきはみです。武力で叩かれるも好い氣持ではないが、このやうな方面で何も此方に誇るべきものを持たぬのが、一番殘念ではありませぬか。何れにしてもアメリカは單なる物質・機械・弗だけの國ではないのである。日本の若い人達は、アメリカ人の自由な精神と平和を愛する氣分とを十分に味はつて、これからの日本はどの方面に進出すべきであるかを考へなくてはならぬのです。これが日本を靈性化する第一歩であります。

今、世界は思想的に二大分裂してゐるのです。一はソ聯により、一は米英によりて代表せられてゐます。普通にはこれを共産主義と資本主義とにわけて考へてゐるが、本質的にはさうではありません。經濟的に政治的に、集團生活の表面に現はれただけを見てはいけないのです。兩者の區別はもつと深いところにあるのです。卽ち人間生活に對する哲學的——更に宗教的・靈性的立場の相違から出發してゐるのです。これは根本的なものであつて、人間の在る限り消滅できぬものでないかとさへ考へるのです。それは何かと云ふと、一方は統制・均一・平等など云ふ面から出てゐるし、一方は差別・自由と云ふところを見てゐるのです。ただ平等と云ふ點だけなら、形式的・概念的以上に出ないでせうが、その平等觀を技術的に集團生活の實際面に强行せんとすると、容易ならぬ無理が出るのです。平等と云つても、それはもと〳〵差別に對して云ふことで、ただの平等なるものはありません。それを强ひて人間の生活の上に實現させようとすると、力を用ゐなければなりませぬ。その力と云ふのはまづ組織です。組織を效率的に働かさなくてはならぬ。これをするには、外からの統制を嚴格に峻烈にブルータルに加へなくてはならぬ。集團の各單位が精神的に十分に修養せられてゐない限り、何れもは一箇の原子（アトム）又はモナッドと看做されざるを得ませぬ。卽ち非人格化

せられなければならぬ。一個の人格として犯すべからざるもの、尊重すべきものと考へられてはならぬ。少しでも組織全體の動きに支障を生ずるやうなことがあれば、それは容赦なく無慈悲に取り除かれなければならぬ。これをポルヂ(Purge)と云ふのです。流血の惨などと云つてはゐられないのです。さつさと片付けなくてはならぬのです。これは一面では科學的・物理的・機械的・數學的・軍隊的・暴力的と云つてもよいのです。地震の行くときには善人も惡人もないのです、一視同仁に潰してしまひます。力の統制下ではさうならなくてはならぬのです。單に宗教的に平等と云ふときと違つて、これを經濟面に政治面に實現しようとすると、力と恐怖とで抑へつけることになるのは避けられません。

これに反して、差別面を强調する集團では自由を生活原理とするのです。自由と云つても、それは集團と云ふ枠の中での話で絶對なものではありません。絶對の自由は靈性面でのみ意味をもちます。集團的に生活することになれば、さうして人間はしかしなければならぬのですが、そこでは知性の支配下に屬することになります。自由はそれだけ限定せられますが、生活の基調を自由の面におくと限定の面におくとで、その樣相に大なる差異を生じて來ます。殊に各單位の精神面に少なからぬ影響を及ぼします。自由意志で統制に服すると云ふのと、他からの壓迫でさうすると云ふのでは、外形上同じくても、各個人の心構への上では、同日の論ではありません。第二次大戰爭のとき、ドイツは、イギリスがドイツのやうに、職工手帳を出したりして、その移動を防止したとき、ドイツはこれを嘲けつて、「いくら自由〳〵と云つても矢張り統制しなくてはならぬではないか」と云つた。そのとき、イギリスは應酬して、「他に制せられるのと自ら進んで行るのとの區別を知らぬくらゐでは」と云つたことがあつた。いかにもその通りである。自由の貴ばれるところでは、何事もその人の自主性から出發するのです。ここに人間の人間たるところがあります。

人間は一個の道徳的人格として、更に靈性的存在として、他から犯してはならぬ尊貴性を備へてゐるのです。これが認められない限り、人間の集團生活は意味をもたないことになるのです。卽ちそれは蟻群又は蜂群以上に出ないものとなるのです。人間の集團組織の統制は、單なる外力によるものであつてはならぬのです。これは一種の奴隷制に外なりません。

それで共産主義には、ドイツのナチス主義、イタリイのファショ主義と相通ずるものを包んで居ます。戰爭前にはヒトラーはソ聯を目の上のこぶと考へて全力を擧げてこれを滅絕せんことをつとめた、ソ聯も亦ドイツに對して同様の態度をもつてゐた。が、兩者の爭ひはイデオロギイ的ではなくて、寧ろ兩個の帝國主義・民族主義・行過ぎ國家主義など云ふものの對抗であつたのです。それで戰後になつてソ聯は此面を露骨に肯定し始めたのです。ソ聯今日の共産主義はどこまでがマルクスやレニンなどのものであるかはわからぬ。量り知れぬ物質と人命とを犧牲にして始めて贏(か)ち得た勝利であるから、今までの國是も純粹なイデオロギイだけで立てられなくなつた筋もあり得るのです。そこに統制主義の危險性が胚胎すると云つてよいと思ひます。又或る點では、從來のイデオロギイに宗教的・狂信的拍車をかけたとも云はれませう。それで此勢で全世界を席卷してやらうと云ふ一種の優者性心理態を形成するやうになつたのでせう。此勢は底止するところを知らぬと云ふことになるかも知れませぬ。

近頃のアメリカの新聞(ニューズウイーク、一九四七・二・二四)によると、ソ聯の倫理的雰圍氣は、從來に比して大分西歐的になつたとの事である。卽ち男女の關係、家族、兒供の養育などは、舊時と全然面目を異にするやうになつたと云ふ。殊に目立つのは宗教面である。復員の兵士達の中に僧侶となるものが可なりに多い、軍隊の中では從來のやうに宗教宣傳を禁じない、兵隊も亦皆必ずしも無神論者と云ふわけでない、教會に參列するものに若い人が多くなつた、結婚も政府に屆

け出た後、教會で儀式を擧げてよいと云ふことになつたと云ふのである。併しこれまでにソ聯國民の生活が西歐的に倫理性と宗教性を持つやうになつて來るまでには、政府の努力は多大であつたと云はれる。昨年までは盗賊・殺人・婦人に對する暴行などが極度に達したので、モスコーでは騎兵を動員したとさへ傳へられる。これについて、この記事の記者は、これは何れも西歐的倫理觀から見ても結構であるが、只一つ自分等の首肯できぬは、ソ聯では國家の意志の頗る强固なことであると云ふのである。

このやうな記事を見ても、自分等の考へは正しいと思ひます。今日の世界思潮は根本的に二つに分れてゐます。一つはすべてを組織で押して行かうと云ふのです。今一つは何もかも自由主義で、精神的人格の尊重から社會生活を律しようと云ふのです。生物學的に見て、人間性の完成は内面的・遺傳的方面から進めらるべきか、または環境的・外面的にすべきかと云ふと同じ問題なのです。宗教的に云ふと、個人の信仰は宗團的・儀式的・群衆心理的に外から注入すべきである、個人の内的自由から出る信仰では徒らに紛爭やせめぎ合ひを生ずる、その上、これには個人〴〵が異常な努力をしなければならぬ、信仰は出來るだけ易く得させるに限る――これが組織第一とするソ聯の行き方です。西歐的なるもの、米英的なるものは、これと正反對のところを狙つてゐるのです。

これが第二次世界戰爭前であつたら、兩者の鬪爭は干戈に訴へて決するより外はなかつたでせう。幸ひに原子爆彈の發明及びその外恐るべき大量殺戮の武器が計畫せられ實用化するので、第三次の大戰爭は人類の殲滅を意味するものになるのです。それで吾等は大いに考へなくてはならぬことになるのです。

次ぎに注意すべきは、「世界政府」又は「世界國家」又は「一世界」の思想が次第に有力な發展をなしつつあると云ふ事實です。UNOは固よりUNESCOも亦この方向への進出であるが、それを實際面に運用力を生ぜしめるも

のは、各國家がその絶對主權性なるものを放棄することです。日本の新憲法は戰爭權を放棄しました。世界の他の諸國家もこの例に倣ひさへすれば、世界の平和は確實に實現するのです。日本はまづ自らを靈性化して、世界理想の可能性の證據としなければならぬ、と、自分は切に感ずる次第であります。

ハンス・フランクと云ふは、占領下のポーランドに總督として、ヒトラーを助けて、殘虐行爲の卸賣りを行なつた人であるが、戰爭裁判も終結に近づいたとき、千九百四十六年の八月に次の如き告白をしたことが傳へられてゐます。「ここで主なる被告となつて居るアドルフ・ヒトラーは、最後の締め括りをつけないで、ドイツの國民と此世とを去つてしまつた。吾等は神から離れた、さうして必然の運命をうけざるを得なくなつた。吾等が戰爭に負けたのは技術的に引つ懸りがあつたり足りないところがあつたと云ふことだけではなかつた。何よりも、神がヒトラー及び彼の組織全系に對して審判を宣告したのである。さうして吾等は何れもその心を神から離してヒトラー及び彼の組織全系に仕へたのだ」と。

鳥の死なんとするときはその聲悲しく、人の死なんとするときはその言善しとも申しますが、如何にもその通りです。フランクがポーランドでやつた殘虐行爲なるものは、實に言語道斷、鬼畜に類するものであつたことは、誰れもの知悉するところです。彼が「神から離れた」と云ふのは、自分等の言葉で云へば、靈性を無視し、靈性的自覺の何ものたるかについて全く無感覺であつたと云ふ意味になるのです。「ヒトラー及び彼の組織全系」と云ふのは、力を中心とした行過ぎの國家主義・民族主義・侵略主義・封建主義・自尊他卑主義などと云ふべき一聯の思想の上に築かれた體制を云ふのである。このイデオロギイとその實行技術の險呑なことは、猛獸を町の眞中に放つたやうなもので

す。ただ自分だけのことを考へてゐる人で、それが暴力に逞しく兼ねて知性的に優れたとすれば、それほど危險な人物はないのです。これはただヒトラーとその麾下だけの話でなくて、此種の事象はいつでも激發し易いやうに今日の力の世界は出來てゐるのです。ヒトラーの次に又ヒトラーを迎へるやうなことになつてはならぬのです。靈性的境地の認められてゐないところでは、何時もこの危險に晒されてゐます。

後　記

『日本的靈性』は、昭和十九年十二月にその初版が大東出版社より發行になつてゐる。同二十一年三月再版。ついで同二十四年六月、『鈴木大拙選集』第一卷として同社より別版が重ねて刊行になつてゐる。この選集は同社の事情から第一卷のみで發刊中止となつた。ここにこの選集について言及するには理由がある。選集本は初版に見られる第五篇の「金剛經の禪」を省いてゐる。この點については著者の「新版に序す」に知られる通りである。本全集は原則として初版本によつてゐるが、本書の場合は初版本によりながら、全集の編集上、選集本の體裁に從つて第五篇を本全集第五卷に收めた。從つて本書ではその第五篇を省いたことを明らかにするため、特に「新版に序す」を收めた。なほ、二十一年三月再版の際に附された「第二刷に序す」も收めた。「金剛經の禪」は、もともと『日本的靈性』とは別個に書かれたものであり、刊行上の頁數の關係から附錄的な意味において加へられたものである。このことは「金剛經の禪」の「まへがき」に著者自らが記してゐる。本全集本にあつてはこの一篇を第五卷に移した。著者は「新版に序す」のなかで「これはまた別に他のものと一緒にして出したいと思ふ」と述べてゐる。この一篇を第五卷に移したことについては、この卷の編成上から見て、著者の意圖にもそひ得てゐると信ずる。第五卷は『般若經の哲學と宗教』、『華嚴の研究』、『楞伽經』、『楞伽經研究序論』に加へるに、この一篇をもつてしてゐる。

著者が表紙に「第二板、著者有」と自署してゐる『日本的靈性』の第四篇「妙好人」の二「淺原才市」の章の初め

に、才市の寂年にふれて、次の書入れがある。

「大正三、一九一四年に六十五才との記事、才市の手紙に記してある故、死んだ八十二才は昭和七年(一九三二)寂、一八五〇―一九三二」

と。因みに淺原才市については、著者の歿後に刊行になつた鈴木大拙編『妙好人淺原才市集』(春秋社刊)を參照されたい。

『日本の靈性化』は、昭和二十二年十一月、法藏館より出版になつてゐる。本書は七講から成るが、第一講の初めに「日本的靈性と云ふことをこの前の講習會の時に申し上げる積りで居りました」とある「この前の講習會」とは、恐らく同二十年六月の大谷教學研究所の講習會を指さう。このことについては本全集第九卷所收の『靈性的日本の建設』に關係するので、第九卷の後記でふれる。

(古田紹欽)

鈴木大拙全集　第八巻　　第八回配本（全三二巻）

一九六八年七月　六日　第一刷発行
一九八一年五月一五日　第二刷発行

定価　三二〇〇円

著　者　鈴木大拙（すずき　だいせつ）

©著作権者　財団法人　松ヶ岡文庫

発行者　緑川　亨

〒101　東京都千代田区一ツ橋二ー五ー五
発行所　株式会社　岩波書店
電話　〇三ー二六五ー四一一一
振替　東京　六ー二六二四〇

印刷・大日本法令印刷　製本・三水舎